# JOHN M. ROBERTSON

# DIE EVANGELIEN-MYTHEN

School of Theology at Claremont
1001 1318320

2555
R5613

# JOHN M. ROBERTSON

# DIE EVANGELIEN-MYTHEN

MIT VORWORT DES VERFASSERS FÜR DIE DEUTSCHE AUSGABE / BERECHTIGTE ÜBERSETZUNG AUS DEM ENGLISCHEN / 1. TAUSEND

VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS / JENA 1910

# INHALT

Seite

Vorwort . . . . . 1
Prolegomena . . . . . 8

Erste Abteilung: Mythen der Begebenheit

Die Jungfrauengeburt . . . . . 28
Die mythischen Marien . . . . . 33
Der Joseph-Mythus . . . . . 40
Die Verkündigung . . . . . 43
Die Geburt in einer Grotte und in einem Stalle . . . . . 44
Der Tag der Geburt . . . . . 47
Der Kindermord von Bethlehem . . . . . 48
Der Knabe Jesus im Tempel . . . . . 49
Die Auferziehung in Nazareth . . . . . 51
Die Versuchung . . . . . 61
Das Wasser- und Wein-Wunder . . . . . 77
Die Vertreibung der Geldwechsler . . . . . 79
Das Wandeln auf dem Wasser . . . . . 79
Die Heilung der beiden Blinden . . . . . 80
Andere Mythen von Heilung und Totenerweckung . . . . 81
Die Speisung der Fünftausend . . . . . 84
Die Salbung . . . . . 86
Das Reiten auf dem Esel und dessen Füllen . . . . . 89
Der Mythus von den 12 Aposteln . . . . . 92
Das Charakteristikum des Petrus . . . . . 101
Der Mythus von Judas Ischariot . . . . . 108
Das Abendmahl . . . . . 112
Die Verklärung und das Leiden auf dem Ölberg . . . . . 120
Die Kreuzigung . . . . . 122
Das Tragen des Kreuzes durch Simon von Kyrene . . . . . 129
Das mythische Kreuz . . . . . 132
Der ungenähte Rock . . . . . 146
Die Bestattung und Auferstehung . . . . . 148
Das Bankett der sieben . . . . . 150
Die Himmelfahrt . . . . . 153

## Zweite Abteilung: Mythen der Lehre


Seite

Vorbemerkung über die Predigten Jesu im allgemeinen . . 158
Jesus als Erlöser, Vermittler und Logos . . . . . 170
Das Predigen Johannes des Täufers . . . . . 171
Jesus als ein Prediger des Universalismus . . . . . 172
Jesus als Messias . . . . . 173
Jesus als Vorbereiter des Reiches Gottes. . . . . 177
Die Bergpredigt . . . . . 181
Das „Vaterunser“ . . . . . 191
Die Seligkeiten . . . . . 200
Das beim Ehebruch betroffene Weib . . . . . 201
Gnostische und kryptische Parabeln . . . . . 205
Die späteren ethischen Parabeln bei Lukas . . . . . 207
Die Predigten des vierten Evangeliums . . . . . 209
Nachwort . . . . . 217
Anhang: Die neo-unitarische Position. . . . . 224



DRUCK DER HOFBUCHDRUCKEREI IN RUDOLSTADT

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

# VORWORT

Die folgende Abhandlung bildet den dritten Teil eines Bandes unter dem Titel „Christentum und Mythologie", dessen erster Teil sich mit dem „Fortschritt der Mythologie" befaßt, während der zweite eine gesonderte Untersuchung in vergleichender Mythologie unter dem Titel „Christus und Krischna" (Christ and Krishna) darstellt. Der Zweck des ersten Teils ist in Kürze der, darzutun, daß „Mythus" nur ein Gattungsname für eine vielgestaltige Masse überlieferten Irrtums ist, der sich wissenschaftlich nicht, wie Mythologen zu behaupten pflegten, auf eine spezifische Quelle oder einen isolierbaren Hang des menschlichen Gemüts zurückführen läßt, sondern von dem zugegeben werden muß, daß er auf allen den verschiedenen Wegen entstanden ist, auf dem irrige Ansichten, ob nun unter ununterrichteten oder verhältnismäßig unterrichteten Völkern sich bilden können.

Das heißt so viel, daß der Begriff von einem „wahren" oder normativen Mythus, neben dem andere traditionelle Mythen nicht eigentlich als Mythen anzusprechen seien, eine Chimäre ist. Das Vorkommen des Prozesses der Mythenbildung läßt sich weder auf Wortvermengungsvorgänge, noch auf Geschichtenerfindungen zum Zwecke der Erklärung von Naturerscheinungen, weder auf bloße Phantasiearmut noch auf überspannte Einbildungskraft, auch nicht auf die „arische" Rasse oder irgendwelche andere menschliche Entwicklungsstufe in ausschließender Weise reduzieren. Mythen entstehen vielmehr bald aus falschen Auffassungen von Naturerscheinungen und irrtümlichen Deutungen von Worten, bald aus Dichtungen und wissenschaftlichen Irrtümern, aus unentwickelter Geologie und primitiver Astronomie wie Astrologie, dann wieder aus mißverstandenen Riten und dem Aberglauben, aus dem alle Riten herzuleiten sind, aus wohlerwogener Fiktion und gutgläubiger irrtümlicher Übertragung von Erzählungen, die von der einen Persönlichkeit berichtet worden waren, auf eine andere. Aller irrtümliche Glaube, der auf irgendeine solche Art zur Verbreitung gelangt, ist durchgängig unter die Mythen zu rechnen.

Unter den verschiedenen Quellen von Mythen, die so unter eine gemeinsame Bezeichnung gebracht wurden, darf noch eine eine



A 2917

besondere Stelle in Anspruch nehmen, die die Mythologen im allgemeinen nur zögernd anerkannt haben — es sind das die zahlreichen Werke religiöser Kunst, die in alten Zeiten unter Völkern oder Gruppen, die deren ursprüngliche Bedeutung nicht kannten, zu allerhand irrtümlichen Annahmen Veranlassung gegeben haben. Nachdem der Verfasser, unabhängig von anderen, zu dem Schlusse gelangt war, daß eine Anzahl von Berichten in den Evangelien auf solche Weise entstanden sind, erfuhr er, daß dasselbe Prinzip in überzeugender Art von M. Clermont-Ganneau und anderen auf Kontroversen der griechischen und anderer Mythologien angewandt worden war[1]). Er nimmt für dies Prinzip in Anspruch, daß es unter die verschiedenen „Schlüssel" gehört, von denen jeder von Zeit zu Zeit auf besondere Mythusprobleme anzuwenden sein wird.

Seit Veröffentlichung der folgenden Abhandlung hat der Verfasser des weiteren eine andre unter dem Titel „Heidenchristen" publiziert, worin er den Versuch einer historischen Synthese der christlichen Anfänge auf anthropologischem und vergleichend hierologischem Weg unternimmt zur Ergänzung des Prozesses mythologischer Analyse, wie er in „Christentum und Mythologie" zur Darstellung gelangt ist. Diese zwei Richtungen der Forschung sind selbstverständlich nicht strenge auseinanderzuhalten, und in den Abschnitten über den „geopferten Erlöser-Gott" und den „Prediger-Gott" in „Heidenchristen" ist eine Menge Stoffs enthalten, der passenderweise hier unter dem Titel „Evangelien-Mythen" hätte vorgetragen werden können. Alles dieses in eins vereinigen hieße indessen eine neue Abhandlung herstellen, und selbst wenn sich dies empfähle — was zu bezweifeln ist — fehlt dem Verfasser für ein derartiges Unternehmen die Zeit. Er muß sich genügen lassen, hier hervorzuheben, daß er in „Heidenchristen" die mythologische Untersuchung auf die Fälle des Buddha und der Manichäer

[1]) Vgl. Clermont-Ganneau, L'Imagerie Phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs (1880). H. Petersen, Über den Gottesdienst des Nordens während der Heidenzeit (1876), Ger. transl. 1883, S. 82. Collignon, Mythologie figurée de la Grèce, 1884, S. 113—114. Dies Prinzip ist bereits implicite in K. O. Müllers Prolegomena enthalten, und zwar in seiner Erklärung des Mythus vom geschundenen Marsyas. Es wurde von Baur im Jahre 1829 übernommen (Strauß, Leben Jesu, Einleitung § 14), doch ist in seiner Anwendung ein halbes Jahrhundert lang keinerlei Fortschritt gemacht worden.

ausgedehnt, und daß er insbesondere die These ausgearbeitet hat, daß die ganze Erzählung vom Abendmahl, dem Leiden, der Kreuzigung und Auferstehung ersichtlich die einfache und mit den denkbar geringsten Abänderungen versehene Wiedergabe eines Mysteriendramas sei, und nicht ursprünglich als Bericht über eine aktuelle Begebenheit dargestellt worden sein könne. Der Leser sei hiermit aufgefordert, das gesamte in der fraglichen Schrift vorliegende Material für die Ansicht in Betracht zu ziehen, daß die christliche Eucharistie das rituelle und literarische Produkt einer langen, von der Praxis eines urzeitlichen alljährlichen Menschenopfers ausgehenden Entwicklung ist, bevor er sich über die kurzgefaßte Darstellung der in diesem Bande enthaltenen Theorie in ablehnendem Sinne äußert.

Andererseits hat der Verfasser dem vorliegenden Werke eine Anzahl Zusätze und Abänderungen beigegeben und außerdem Artikel hinzugefügt, in welchen er im Laufe der letzten Jahre die Unternehmungen der Professoren Schmiedel und Pfleiderer kritisiert hatte, die darauf ausgegangen waren, die Geschichtlichkeit Jesu auf einer unabhängigen kritischen Grundlage wieder herzustellen, die ebenso weit von der orthodoxen wie der älteren unitarischen Schule abweicht. Er darf wohl hinzusetzen, daß während er die Ergebnisse der Forschungsarbeit des Professors Schmiedel ablehnt, er gerne Gelegenheit nahm, diesen geschätzten Gelehrten gegen die Angriffe orthodoxer Verfasser in England zu verteidigen. Seit Abfassung dieser Abhandlung in ihrer ersten Gestalt als einer Serie von Artikeln in einer Wochenschrift (in den 80er und 90er Jahren) ist das Problem der Uranfänge des Christentums großenteils durch die bedeutende Kritik van Manens[1]) auf eine neue Bahn gebracht worden und zwar mit dem Ergebnis, daß sämtliche Paulinischen Briefe Fälschungen aus dem zweiten Jahrhundert sind. Der Verfasser gegenwärtiger Schrift ging von der Tübinger Position aus, wonach „die 4" — 2 Korinther-, Galater- und Römerbriefe — echt seien; er betonte indessen von vornherein, daß sie interpoliert worden

[1]) Eine knappe Zusammenfassung des Werkes ist in sehr willkommener Weise durch van Manen selbst, im Artikel „Paul" in der englischen Encyclopaedia Biblica, und außerdem durch Herrn Thomas Whittaker in dessen Werk über den Ursprung des Christentums (Rationalistic Press Assoc. 2nd ed. 1909) hergestellt worden.

seien. Seine Behauptung steht und fällt aber keineswegs etwa mit der Annahme ihrer ursprünglichen Authentizität, während sie teilweise von dem Satze abhängig ist, daß sie in der ersten Gestalt bereits abgefaßt vorlagen, bevor die Evangelien noch kanonisch rezipiert waren.

Auf diesen Satz legt der Verfasser auch heute noch Gewicht. Van Manen, der von der Geschichtlichkeit des Apostels Paulus sowohl wie Jesu überzeugt ist, bestritt, daß Paulus irgend etwas geschrieben habe. Es fällt immer noch schwer, zu glauben, daß Propagandisten für Paulus auf Fälschungen von Episteln in dessen Namen zurückgreifen, wenn er doch selbst nie solche geschrieben haben soll; der Verfasser räumt aber die Gewichtigkeit der Beweisgründe gegen die ursprüngliche Authentizität auch der „lebendigsten" der Episteln z. B. der Galaterbriefe, ein[1]). Die folgende Abhandlung hält sich also einzig und allein an die These, daß auch die 4 von Baur rezipierten Episteln Interpolierungen erfahren haben, mag ihr Verfasser gewesen sein wer will; daß der oder die ursprünglichen Verfasser mit den Erzählungen und Lehren der Evangelien nicht bekannt waren (oder sie ablehnten) und daß ihr Nichtwissen oder ihr Unglauben zum Teil beweisend ist für die Ungeschichtlichkeit der Evangelien. Es scheint eine nicht zu beseitigende Schwierigkeit vorzuliegen, zu begreifen, wie entweder Paulus oder andere, die etwa nachmals seinen Namen gebraucht hätten, die Episteln hätten verfassen können, ohne die evangelischen Lehren zu benützen, die ihren Zwecken doch sehr dienlich gewesen wären, für den Fall nämlich, daß ihnen die Evangelien bekannt gewesen, oder ihrerseits als historische Dokumente anerkannt worden wären. Es kann natürlich geltend gemacht werden, daß die paulinische Schule, von einer ganz anderen Grundlage ausgehend, eine Zeitlang die Evangelien ablehnte, weil sie sie als unhistorisch erkannte oder in der Überzeugung, daß sie von einem anderen Jesus erzählten, den wir nicht gepredigt haben[2]). Aber lediglich auf der Grundlage irgendeiner derartigen Ansicht können wir den Charakter der Episteln in Einklang bringen mit einer Datierung hinter die Zeit der allgemeinen Anerkennung

[1]) Siehe den Anhang zu Thomas Whittakers Ursprung des Christentums, 2. Ausg. 1909. [2]) 2. Kor. 11, 4.

der evangelischen Erzählungen; auf der Grundlage einer solchen Ansicht ist jedoch die Geschichtlichkeit dieser Erzählungen in keiner Weise sicherzustellen.

Dem Verfasser ist sehr wohl bekannt, daß seine Abhandlung von einigen mit der Begründung abgelehnt werden könnte, gewisse dort diskutierte Mythen seien bereits von zahlreichen Gelehrten aufgegeben worden, welche die Geschichtlichkeit Jesu noch aufrecht erhalten. Der Mythus der Jungfrauengeburt z. B. wird gegenwärtig von vielen Geistlichen der Kirche von England preisgegeben. Und dennoch finden sich Geistliche und zwar erklärte wissenschaftliche Vertreter vergleichender Hierologie, welche geltend machen wollen, daß die übernatürliche Geburt des evangelischen Jesus als historische Begebenheit"[1]) über allen Zweifel beglaubigt sei. Es scheint aus diesem Grunde erforderlich zu sein, die Widerlegung der supranaturalistischen Ansicht durch wissenschaftliche Methoden fortzuführen.

Es ist nur natürlich, daß der Verfasser seine Arbeit dem großen deutschen Publikum, zu dem die umfangreichste Körperschaft vollkommen ausgerüsteter Gelehrter der Welt gehört, mit einigem Zagen zur Kenntnis bringen läßt. Er ist kein „Fachmann" im Sinne des deutschen Theologen, er ist vielmehr ursprünglich Literat, den viele Probleme interessieren, literarische, historische, ökonomische, soziologische. Er verdankt der spezialistischen Forschung viel zu viel, als daß er dem Spezialistentum nicht volle Dankbarkeit entgegenbrächte; man wird ihm aber nicht verübeln, wenn er den Fachmännern in Erinnerung bringt, daß ihre eigenen Lehren zeitweise unter dem Druck von Gedankenbewegungen, die von Außenstehenden ausgehen, einer Umgestaltung unterworfen werden müssen. So gibt Kuenen zu, daß die fachwissenschaftliche Forschung über das Problem des Pentateuch jahrelang in eine Sackgasse geraten war, bis Colenso den Fortschritt anbahnte, indem er eine rein naturalistische historische Kritik in Gang brachte, wie Voltaire lang vor ihm getan hatte. Kurz, das Spezialistentum läuft die spezielle Gefahr, sich in Irrtümern zu befestigen.

[1]) Siehe die Vorlesung des Canon McCulloch (Verfasser von Religion, its origin and Forms, etc.) in der Sammlung unter dem Titel Religion und die moderne Welt, 1909.

Der Verfasser dieses Werks, der vielleicht mehr Soziologe als irgend etwas anderes ist, sah sich zunächst genötigt, sich ins Mythologische zu vertiefen, weil die Mythologen ihre Arbeit nicht richtig getan — d. h. es verabsäumt hatten, christliche Mythen in ihr Forschungsgebiet einzubeziehen. Später, als er einen Plan entwerfen wollte zu einem Werk über „das Aufkommen des Christentums in soziologischer Betrachtung" sah er sich gezwungen, unmittelbar vor Inangriffnahme seiner Aufgabe den Versuch zu machen, auf eigene Faust zu besorgen, was die christlichen Geschichtsforscher und Theologen und zünftigen Hierologen gleichfalls nicht für ihn geleistet hatten — nämlich die Entwirrung von Unhistorischem und Historischem in der evangelischen Geschichtserzählung. Nicht von einer apriorisch verneinenden Stellung aus, sondern auf Grund des Ergebnisses eines spontan unternommenen Versuchs, auf der Basis eines „historischen" Predigers Jesus zu bauen, sah sich der Verfasser zu jenen negativen Ergebnissen hingeführt.

Und, so gut es ihm auch bekannt ist, wie leicht sich auf diesem Felde falsche Hypothesen einschleichen und so sehr er ausdrücklich den einstweilen noch theoretischen Charakter vieler seiner eigenen Konstruktionen anerkennt, nimmt er es doch gerne auf sich, der Kritik einigermaßen zuvorzukommen, indem er die Gegner daran erinnert, daß es bis jetzt noch kein Fach für „Beweis" oder „Glauben" gebe, und daß ihr Mißtrauen gegen seine Folgerungen, unter Berufung auf die Evidenzmethode, nicht tiefer sein kann als sein Mißtrauen gegen die ihrigen. Die Logiker haben bisher die Verfahrensweisen zur Ermittlung der Glaubwürdigkeit im Geschichtlichen noch nicht in allgemein anerkannter Weise kodifiziert, und in dem ewigen Prozeß geschichtlicher Rekonstruktion haben wir alle ein gewisses Recht darauf gehört zu werden. Zuguterletzt werden, so ist zu vermuten, diejenigen, welche mit dem geringsten Maße von Willkür verfahren, am folgerichtigsten an ihrem Maßstabe für Ablehnung und Beweiskraft festhalten, die wachsende Anzahl von Anhängern unter den Menschen aufgeschlossenen Sinns auf ihre Seite bekommen.

Diesem endgültigen Schiedsgericht überläßt der Verfasser seine Schlußfolgerungen.

In den letzten Jahren scheinen seine Positionen in wachsendem Maße in Aufnahme gekommen zu sein: Er ergreift sogar gerne diese Gelegenheit, so wertvolle Werke wie Der vorchristliche Jesus, von dem amerikanischen Professor Dr. B. Smith, und die Christusmythe von Professor Dr. Arthur Drews aus Karlsruhe, die so viel neues Licht auf die Probleme geworfen haben, welche in den folgenden Blättern behandelt werden, seines Beifalls zu versichern. Ein weiterer Beitrag zu dem Werke der Analyse und Rekonstruktion, das diese in Angriff genommen haben, kommt aus England in der Person des Herrn Thomas Whittaker in seinen Origins of Christianity, wo die jesuinischen und paulinischen Probleme zugleich einer Betrachtung unterzogen werden. Da der Verfasser gegenwärtiger Schrift in neuerer Zeit durch andere Probleme und Aufgaben in Anspruch genommen ist, läßt er gerne die Fortentwicklung und Richtigstellung des kritischen Theorems, an das er zuerst vor 24 Jahren Hand anlegte, in solchen Händen zurück.

MÄRZ 1910 JOHN M. ROBERTSON

# PROLEGOMENA

Die Grundthese der folgenden Abhandlung ist, daß eine Anzahl von Data wunderbarer und nicht wunderbarer Natur in den christlichen Evangelien, die sogar seitens einiger Naturalisten entweder für historisch oder für bloßer Anwuchs um das Leben und die Lehre eines bemerkenswerten religiösen Lehrers und Stifters gehalten wurden, in Wirklichkeit lediglich Adaptierungen von Mythen weit höheren Alters sind, und daß infolgedessen die behauptete oder erschlossene Persönlichkeit des Stifters unter dem unaufhebbaren Verdacht steht, ebenso sehr mythischen Charakters zu sein wie die Persönlichkeit der Halbgötter der älteren Volkssagen. Rund herausgesprochen, es wird behauptet, daß, wenn sich jede markante Position in der Legende des evangelischen Jesus als mehr oder weniger offensichtlich mythisch herausstellt, was den Stoff der Lehre, wie was den Stoff der Begebenheiten betrifft, einfach nichts übrig bleibt, was irgend jemand berechtigen könnte, an eine Persönlichkeit von Fleisch und Blut zu glauben, die hinter dem Namen stünde.

Eine solche Ansicht, das wissen die Gelehrten sehr wohl, ist in der Geschichte der Kritik nicht neu, wenn auch die Begründung eine neue sein kann. Im zweiten Jahrhundert, wenn nicht im ersten, waren die „Docetae" auf den Gedanken gekommen, den Stifter als eine Art übernatürliches Phantom aufzufassen, das nur „scheinbar" den Kreuzestod erlitt; und viele Gnostiker hatten ihn fortwährend nur als eine Abstraktion betrachtet. Die eine oder andere dieser Ansichten tritt in der mittelalterlichen Häresie ab und zu wieder zutage. Eine „dozetische" Ansicht von Jesus hatte die geheime Gesellschaft der Kleriker und anderer, die in Orleans um 1022 aufgehoben wurde, und in England, wie auch sonstwo, trifft man im 16. Jahrhundert auf Sektierer, die rein mystische Ansichten von der Persönlichkeit des Stifters hatten. Im 18. Jahrhundert wiederum erzählt Voltaire[1]) von Anhängern Bolingbrokes, die mit historisch-kritischer Begründung die Geschichtlichkeit Jesu in Abrede stellten; und aus der Zeit der französischen Revolution

[1]) Dieu et les Hommes ch. 39.

haben wir nicht nur die Werke von Volney[1]) und Dupuis[2]), die das Evangelisch-Biographische auf eine Anzahl astronomischer Mythen zurückführen, sondern das deutsche Werk von 1799, das Strauß[3]) mit der Bemerkung erwähnt, es führe das Evangelisch-Biographische auf ein Ideal zurück, das früher schon im jüdischen Geiste existierte, wenn es auch Abweichungen davon zugestehe. Die Thesen von Dupuis und Volney, die, obgleich sie viele wichtige mythologische Aufschlüsse gaben, doch über das Problem hinausgerieten und einige der allerselbstverständlichsten und notwendigsten Methoden historischer Analysis außer acht ließen, haben die darauf erfolgende orthodoxe Reaktion mehr ermutigt als zum Schweigen gebracht; und erst als Bruno Bauer, der von neuem zur Überzeugung von der unhistorischen Natur der evangelischen Geschichtserzählungen gelangte, die Theorie eines Prozesses von Mythenkonstruktion im Bewußtsein der ersten Christengemeinde aufstellte, ist die „Mythentheorie" unter Spezialisten in Aufnahme gekommen. Heute wird Bauers Auffassung in großem Maße von Theologen geteilt, z. B. von Wernle und Wellhausen.

Doch auch Bauer hielt sich an eine unhistorische Methode; und sogar das bemerkenswert originale Werk von M. Kulischer: Das Leben Jesu eine Sage von dem Schicksale und Erlebnissen der Bodenfrucht, insbesondere der sogenannten palästinischen Erstlingsgarbe, die am Passahfeste im Tempel dargebracht wurde[4]) (Leipzig, 1876), das eine frühzeitliche Form der Auffassung des Vegetations-Gottes herausarbeitet, übersieht in unzulässiger Weise die Verwickeltheit des historischen Problems. Nur nach einem alles umfassenden induktiven Verfahren, das eine Erweiterung der Straußschen mythologischen, sowie der Urkundenanalyse einzubegreifen hätte, die er unterlassen hatte, und nur nach dem Studium des neuen anthropologischen Materials aus den vergangenen 50 Jahren, kann geltend gemacht werden, daß wir eine adäquate wissenschaftliche Grund-

[1]) Des Ruines 1791. [2]) Origine des Constellations 1784, Origine des tous les Cultes 1794; Le Zodiaque Chromologique 1806. [3]) Das Leben Jesu. Einl. § 11 Ende. [4]) Kulischer entnimmt einige seiner interessantesten Einzelheiten dem Werke des Bonifazius Haneberg, Die religiösen Altertümer der Bibel, München 1869. Siehe, z. B. S. 86, zit. Haneberg, S. 393 — mit Beziehung auf die Rolle, die im Passahfeste das Kreuz spielte.

lage erlangt haben, um die Ablehnung der christlichen Geschichtserzählung in ihrer Totalität endgültig vollziehen zu können. Dieser Anspruch ist nun aber nach Ansicht derer, die ihn unterstützen, nicht mehr zurückzuweisen. Obwohl in der Zwischenzeit die christliche Forschung selbst in weitgehender Weise von einer supranaturalistischen Position zugunsten einer quasinaturalistischen zurückgetreten ist, was die Geschichtlichkeit Jesu betrifft, und obgleich sie eine neue Zuversicht auf dieser neuen Grundlage gewonnen zu haben behauptet, so gewinnt doch die radikale negative Ansicht rasch an Boden.

Ich bin mir wohl bewußt, daß diese Position, wie es ja auch seitens Renans[1]) geschehen ist, allgemein als eine exzessive angesehen werden wird. Als ich in jungen Jahren sie zum ersten Male aussprechen hörte, hatte ich dieselbe Meinung, obgleich ich damals bereits der naturalistischen Ansicht huldigte; und ihre später erfolgte Billigung meinerseits war einfach die Folge der überhandnehmenden Dringlichkeit der aus der Analyse gewonnenen Beweise — einer gründlicheren, so möchte ich hoffen, als die es war, welche die frühere Aufstellung der Position begründet hatte. Es ist mir ein Bedürfnis einzugestehen, daß ich die ursprüngliche Abneigung gegen diese Position wesentlich zurückführe auf die bloße Macht einer psychologischen Gewöhnung, die sich sogar auf dem Boden der neuerungslustigen Kritik geltend macht. Der Glaube an die Persönlichkeit des evangelischen Jesus, der nicht bloß durch die Evangeliengeschichte allein, sondern durch ganze Literaturen der kritischen Würdigung, desgleichen durch die tägliche Herzensandacht ganzer Zeitalter aufgerichtet worden ist, ist ein psychisches Produkt, das sogar den Glauben eines alten Griechen an Apollo noch weit hinter sich zurückläßt. Eine deutliche Erinnerung an diesen psychologischen Zustand kann möglicherweise die gegenwärtige Beweisführung, wenn auch nicht zu einer vollauf befriedigenden, so doch in gewissem Maße juridischen zu machen beitragen.

[1]) Études d'histoire réligieuse S. 155, 161. Mein Freund M. Novicow belehrt mich indessen, daß wenn er im Gespräch mit Renan die mythische Ansicht zur Sprache brachte, dieser antwortete: „Auch dies läßt sich halten". Die Selbstwiderlegung war sehr charakteristisch.

Der Frage nach der Aktualität der angeblichen Stifter alter Religionen läßt sich am besten durch die vergleichende Methode beikommen. Es ist jetzt allgemein anerkannt, daß die antiken Gottheiten, die als zu den Menschen kommend dargestellt werden, um ihnen Glaubensbekenntnisse beizubringen, sie nützliches Wissen zu lehren und religiöse Institutionen zu gründen, lediglich mythische Schöpfungen sind. Kein Gebildeter glaubt heutigen Tages an die historische Aktualität von Osiris oder Dionysos oder Herakles[1]) ebensowenig wie an die Existenz der Juno oder Astarte. Der frühe Semirationalismus des Euhemeros, in welchem alle Gottheiten in gleicher Weise auf historische Persönlichkeiten zurückgeführt wurden, ist aufgegeben. Der sogenannte Euhemerismus des Herrn Spencer bringt diese Ansicht keineswegs wieder zur Geltung, denn die Theorie, wonach der Urmensch seine Gottes-Idee auf dem Weg über den Ahnenkult erreichte, schützt die Meinung nicht, daß z. B. Hermes und Mithra ausgezeichnete Persönlichkeiten innerhalb historischer Zeit gewesen seien, wie im 18. Jahrhundert von Mosheim geglaubt wurde. Hermes, Mithra, Dionysos, Herakles, Attis, Adonis, Horos werden als ebenso zweifellos mythisch angesprochen wie Apollo, Zeus und Brahma und Vischnu.

Wie wäre also eine wissenschaftliche Grenzlinie zu ziehen zwischen den mythischen Persönlichkeiten des Dionysos und Osiris und Adonis einerseits und des Zarathustra und Buddha und Jesus andererseits ? Wir sind alle einverstanden, daß z. B. Mohammed eine wirkliche geschichtliche Persönlichkeit ist. Bezeichnend genug steht die Unglaubhaftigkeit der Lebensgeschichten der meisten Religionsstifter beinahe in genauem Verhältnis zu ihrer historischen Entferntheit. Dieser Umstand ist aber als solcher nicht entscheidend gegen die Aktualität irgendeines gegebenen Stifters; denn obgleich alle Geschichte immer unzweifelhafter mythisch wird, je weiter wir auf irgendeiner Spur der Überlieferung zurückgehen, läßt sich dennoch der Satz halten, daß, wenn Moham-

[1]) Es verdient der Erwähnung, daß einige Gelehrte noch immer die Geschichtlichkeit des Hindu Krischna behaupten z. B. J. Estlin Carpenter, Artikel über The obligations of the new Testament to Buddhism in 19th century, Dez. 1880 S. 971—972 und Professor R. Garbe, The philosophy of ancient India, Chicago 1899, S. 85. Viele Gelehrte natürlich glauben noch an die Geschichtlichkeit des Buddha.

med eine Religion irgendwie in der Art gründete, in welcher er sie (vom Übernatürlichen abgesehen) gegründet haben soll, ein jüdischer oder asiatischer Prophet in alten Zeiten das Gleiche getan haben könnte. Es wird nicht genügen, darauf nur zu entgegnen, daß unbestreitbare Mythen in den Erzählungen von Jesus und Buddha enthalten sind; es gibt ein paar solcher Mythen in der Lebensgeschichte des Confucius, dessen geschichtliche Aktualität keinem Zweifel unterliegt; einen derartigen Mythus gibt es im Leben Platos, dessen historische Aktualität so wenig angezweifelt wird als die des Aristoteles; und es ist viel Mythus im Leben des Apollonius von Tyana, der im Grunde eine wirkliche historische Persönlichkeit gewesen zu sein scheint[1]). Und eine ganze Anzahl von Gebildeten glaubt noch an die historische Aktualität des Zarathustra und Buddha, die sich so genau als Religionsstifter mit Jesus vergleichen lassen, obgleich sie in ihren tatsächlich vorliegenden Biographien in mythische Wolken gehüllt sind.

Professor Rhys Davids z. B. stimmt mit M. Senart überein, daß die Buddhalegende im wesentlichen aus Mythen aus der älteren Lehre von Krischna und Râma und Agni zusammengestellt ist und zitiert dennoch M. Senart als einen, der die historische Aktualität Buddhas zuläßt.

„Daß die historische Basis vorhanden ist oder einmal dagewesen ist, bezweifelt er (M. Senart) nicht, und er ist der Meinung, daß der Buddhaismus, wie jedes andere System, einen menschlichen Stifter und einen historischen Ausgangspunkt gehabt haben müsse“[2]).

Wie jedes andere System, wohlgemerkt; wie die Kulte des Dionysos und Osiris und Herakles, welche natürlich alle einen „historischen Ausgangspunkt hatten“. Welches aber war dieser Ausgangspunkt? Und wer war ihr menschlicher Stifter? Offenbar gab es gar keinen „Stifter“; nicht einmal eine Gruppe oder Schule, die man als Kollektivstifter ansprechen könnte: Wir haben es mit einem langen Evolutionsprozeß aus primitiven einfachen Formen zu tun. Wenn wir also, wie wir es tun, die pseudohistorischen Osiris und Dionysos ablehnen, weshalb akzeptieren wir Buddha

[1]) Vgl. das jüngst erschienene Werk von Dr. Flinders Petrie, Personal Religion in Egypt before Christianity 1909. ch. VII. [2]) Buddhism S. 193.

und Jesus als historisch ? Sollen wir etwa sagen, daß hinter der mythischen Gestalt der Osiris und Dionysos irgend ein in die Tiefe der Zeiten sich verlierender leibhaftiger Mensch gestanden haben könnte, der eine gewisse Kultur übermittelte und später durch gewisse Riten verehrt wurde ?

Die Antwort ist, daß eine solche Hypothese nicht Fisch und nicht Fleisch ist; sie ist gegenstandslos; sie macht keinen Eindruck auf unser Fassungsvermögen. Die beglaubigten Persönlichkeiten des Buddha und Jesus machen aber andererseits einen sehr entschiedenen Eindruck. Ist er aber wirksamer als der Eindruck, den in alten Zeiten die Erzählungen von Osiris und Attis, oder, im heutigen Indien, die Geschichte und die mystische Lehre Krischnas auf die Gemüter macht ? Liegt nicht der Unterschied für uns ganz einfach in einer psychologischen Gewöhnung ? Besteht etwa mehr Evidenz für einen wirklichen Kultusstifter Buddha als für einen wirklichen Prediger Krischna?

Wenn wir die Analyse weiter treiben, gelangen wir etwa zu folgender Generalisierung: Daß, wo irgendein angeblicher Religionsstifter in anscheinend uralten Berichten als Verkünder einer zusammenhängenden und wirkungsvollen Morallehre dargestellt wird, eine Tendenz bei uns vorliegt, ihn für aktuell zu halten, auch wenn er sonst halb-mythisch sein sollte.

Aus diesem Grunde klammern sich viele an die Persönlichkeiten des Moses und Zarathustra und Buddha; und weil dies Element in den Mythen des Dionysos und Osiris fehlt, lassen dieselben Menschen die Idee von deren Aktualität fallen. Wäre die Jesuslegende lediglich in der Form der Apokryphen-Evangelien auf uns gekommen, die nur Wunder berichten, ohne eine Morallehre mitzuteilen, so könnte sie heutigen Tages unter Leuten von Bildung und Urteil ihre Stellung nicht behaupten; gleichwohl scheint eine gewisse Anzahl solcher Leute noch an die Wunderberichte der kanonischen Evangelien zu glauben. Abgesehen von der bloßen Macht der Gewohnheit und der Parteivoreingenommenheit fristet heutzutage die Morallehre jedwedem aufrichtigen Glauben an die Geschichtsberichte das Leben.

Nun ist es einleuchtend, daß dies im allgemeinen keinen zureichenden Grund für einen kritisch besonnenen Glauben abgeben

kann. Es gibt doktrinale Mythen, wie es Mythen der Begebenheit gibt. Viele offenkundig fingierte Lehren wurden dem König Salomo zugeschrieben, der äußerstenfalls eine historische Möglichkeit vorstellt, und dasselbe konnte leicht mit einem vorchristlichen Jesus-Gott geschehen sein. Die Erzählung von der Verkündung der 10 Gebote ist ein greifbarer Mythus. Sogar die orthodoxe Gelehrtenwelt gibt das spätere Eindringen des doktrinalen Mythus ins Neue Testament in einem Falle wie in der Stelle von den „Drei Zeugen" zu. Eine gemäßigt heterodoxe Kritik geht so weit, einen ähnlichen Vorgang hinter der Stelle „Du bist Petrus; und auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen" zu erblicken. Die wissenschaftliche Kritik geht viel weiter und sieht z. B. denselben Vorgang hinter den sämtlichen Predigten des 4. Evangeliums; und dabei hatten eben diese Predigten erst vor einer Generation einen besonderen Eindruck von Aktualität bei zwei Männern wie den Arnolds, Vater und Sohn, zustande gebracht. Wo also hört die Analyse logisch auf ? Eine sorgfältige vergleichende Forschung löst Predigten wie die Bergpredigt in Zusammenstellungen der gnomischen Sprüche mehrerer Moralisten auf, und das sogenannte „Vaterunser" ist offensichtlich vorchristlich. An welchem Punkte geraten wir auf biographischen Grund ?

Die eindruckvollste Art, die christliche Angelegenheit vom rationalistischen Standpunkt aus zu führen, ist eine solche, die noch heute von vielen Gläubigen als Gotteslästerung angesehen wird: Das Verfahren nämlich, die synoptischen Evangelien bis auf einen zutage tretenden Kern von primitiver Geschichtserzählung herab zu sondieren. Indem sie das Zugeständnis voraussetzt, daß reichliche Interpolierungen stattgefunden haben, verfährt diese Methode nach dem Axiom, daß es einen Kern gegeben haben müsse; und sie folgert, daß die Freilegung dieses Kerns zur Herstellung einer tragfähigen historischen Grundlage führen müsse. Es wird wahrscheinlich nicht lange dauern und es wird dies die Stellungnahme der Christen sein, die fortfahren, die Waffen der Beweisführung zu gebrauchen; allerdings scheint der interessante Versuch des Herrn A. J. Jolley in The Synoptic Problem for English Readers (1893) die Schlußergebnisse des Dr. Bernhard Weiß in seinen Werken über Markus und Matthäus zu veröffentlichen, einst-

weilen in England nur in verschwindend geringem Maße die Aufmerksamkeit der Orthodoxie auf sich gelenkt zu haben. (Geschrieben im Jahre 1899.)

Diese neue Position ist aber, schon auf den ersten Blick, eine Rückzugsposition und nicht dauernd zu halten. Wenn wir, der begrifflichen Auseinandersetzung zuliebe, das also abgeleitete „Primitive Evangelium" akzeptieren, so stellt sich heraus, daß es immer noch ein literarisches Flickwerk ist aus Wunderberichten und unhistorischen Predigten. Der Geburtsmythus und die Kreuzigung fehlen; doch der Mythus von der Versuchung und die Verklärung verbleiben. Im Vordergrund steht die Bergpredigt, das Ergebnis einer Kompilation; die Parabeln figurieren als öffentliche Predigten, die Weissagungen vom Falle Jerusalems, die offensichtlich nach dem Eintritt des Ereignisses geschrieben wurden, werden zugegeben; die mythischen zwölf Apostel befinden sich bereits in ihrem Wirkungskreis; und es fehlt an jedwedem Datum von echter biographischer Qualität. Auch läßt sich Herr Jolley nicht ein einziges Mal auf eine Gegenüberstellung mit dem Problem ein: Wenn derartige Jesulehren wirklich in Umlauf waren, wie kommt es, daß Paulus nie eine einzige davon anführt?

Ich will hier nicht weiter Gewicht darauf legen, daß Dr. Weiß und Herr Jolley offenkundige Flickstellen beibehalten; z. B. das „so Ihr Euch nicht bessert, werdet Ihr alle auch also umkommen", bei Lukas XIII, wo diese Formel die Lehre des Haupttextes ad absurdum führt. Lassen wir den Text noch weiter herab sondieren bis zur Ausmerzung solcher offensichtlich heterogenen Textur, immer wieder haben wir die unbesiegliche Schwierigkeit vor uns: Der in der Theorie stipulierte erste Urheber des Kultus hat sich der Nachforschung nicht gestellt; wir haben es mit Mythen der Lehre und Mythen der Begebenheiten zu tun. Die einzige haltbare historische Hypothese, die uns jetzt noch bleibt, ist die eines vorgängigen Jesus „V. Ch.", eines vagen Kultstifters wie der Jesus ben Pandira des Talmud, der wegen (wahrscheinlich antijudäischer) Lehren, die verloren gegangen sind, hingerichtet wurde, und um dessen Bewegung herum sich allmählich die Überbleibsel einer uralten Sonnenanbetung oder sonstigen Verehrung eines Kindleins Joshua, Sohn der Miriam, gruppiert haben könnten. Während

aber diese Möglichkeit nicht entschieden in Abrede gestellt werden kann, berechtigt uns das Studium der religiösen Entwicklung zur Erklärung, daß der historische Kult in begreiflicher Weise sich aus dem antiken Jesus-Kult entwickelt haben könne, der wie so viele andere derselben Art in primitiver Naturanbetung seine Wurzel hat.

Und um den frühen historischen Kult, in dem „Jesus" nicht der von Nazareth, für Paulus nur als gekreuzigter Messias figurierte, ein wortloses Opfer, mögen wieder verschiedene andere doktrinale Bewegungen sich angegliedert haben, die vielleicht einige wirklich geschehene Äußerungen verschiedener Jesusse mit Messianischer Prätension, Nazariten und Nicht-Nazariten, in sich aufnahmen. Der historische Kult aber hat gewiß auch im Verlauf der Menschenalter viele Urkundenschöpfungen, sowie pragmatische und didaktische Fiktionen in sich aufgenommen.

Die erschöpfende Darstellung dieser Theorie, die uns allmählich aus der historisch betrachteten Mythologie ins Historische in soziologischer Betrachtung führt, muß andern Abhandlungen vorbehalten bleiben. Was hier unternommen wurde, ist der letzte Schritt in der zunächst erforderlichen Rodung des mythologischen Bodens. In einer vorangegangenen Abhandlung[1]) haben wir eine Anzahl christlicher Mythen auf ihren heidnischen Ursprung zurückgeführt. Es bleibt eine Anzahl von evangelischen Mythen der Begebenheiten oder Geschichtserzählung übrig, bei denen vielfach der heidnische Ursprung ebenso leicht nachzuweisen ist; und es verbleiben die mythischen Zuschreibungen des doktrinalen, mit denen die andern Mythen verwuchsen. Ich habe es zwar nicht auf mich genommen, alle Evangelien-Mythen der einen oder andern Art auf ihre Ursprünge zurückzuverfolgen, aber ich habe versucht einen catalogue raisonné einiger zwanzig der ersteren Art herzustellen, wodurch ich eine zusammenhängende und summarische Übersicht der bereits analysierten und einer Anzahl anderer zu bieten vermag, und ich habe einige der Beweise dafür beigebracht, daß die Lehren der Evangelien, insoweit sie mit dem Anspruch auftreten, als Äußerungen eines Wanderpredigers Jesus in der Begleitung von 12 Jüngern zu gelten, doktrinale Mythen sind.

[1]) Christ and Krishna, den 2. Teil von Christianity and Mythology bildend.

In der Abhandlung, in der ich zuerst auf die Sache eingegangen bin, habe ich die Gründe dargelegt, die mich veranlaßten, solche literarische Fiktionen, welche eine bestimmte Lehre einer illustren Persönlichkeit unter offensichtlich unhistorischen Bedingungen zuschreiben, unter die Kategorie der Mythen zu bringen.

Der Osirismythus berichtet, daß Osiris gewisse Dinge lehrte[1]) und gewisse Dinge tat; und niemand bestreitet, daß die ganze Geschichtserzählung ein Mythus ist. Es versteht sich von selbst, daß kein einzelner Mensch den Acker- oder Weinbau erfunden oder die Menschen Zivilisation gelehrt hat. Wenn wir aber einer legendären Persönlichkeit begegnen, deren Kult noch fortbesteht oder eine Parallele mit andern überlebenden Kulten darstellt, schreckt man alsbald vor einem solchen Zugeständnis zurück. Die Menschen glauben, auch wenn sie den Supranaturalismus aufgegeben haben, noch immer gerne, daß ein Einzelner wie Moses die 10 Gebote ausdachte, daß ein Jesus die goldene Regel erfunden habe und auf einen Berg gestiegen sei, um Lehren vom Vergeben und vom Nichtwiderstreben gegen das Übel zu verkünden. Wenn man ihnen auch nachweist, daß alle diese Lehren vor dem fraglichen Zeitpunkt bereits im Umlauf waren, so lassen sich doch einige Leute nicht nehmen, Formeln aufzustellen über „wesentliche Originalität", wenn auch die Persönlichkeit, der die Originalität zugeschrieben wird, nur eine Abstraktion aus eben den Äußerungen ist, die ihr dergestalt in den Mund gelegt werden, während jede Einzelheit der betreffenden Geschichtserzählung das Merkmal der didaktischen Fiktion aufweist. Es muß offenbar mit einer gewissen durchschnittlichen Unfähigkeit gerechnet werden, sich mehr als ein bescheidenes Maß neuer Wahrheit zu assimilieren, und man darf nur auf allmähliche psychologische Anbequemungen zählen, die Generationen brauchen sich zu vollenden.

Die Assimilationsfähigkeit kann jedoch einigermaßen in ihrer Entwicklung beschleunigt werden, wenn man sich die Anpassungen, die sich in der Vergangenheit vollzogen haben, vergegenwärtigt. Der Fortgang des Denkens verläuft, wie wir gesehen haben, in kleinen Konzessionen. Zuerst suchen die Menschen naturalistische Erklärungen für Wunder des alten Testaments. Etwas

[1]) Plutarch, Isis und Osiris, c. 13.

später lassen sich einige darauf ein, in solchen Wundern bloße Mythen zu sehen, die auf keinerlei historischer Begebenheit beruhen; die Mehrzahl aber schreibt immer noch vielen mythischen Persönlichkeiten menschliche Persönlichkeit zu. Bei diesem Stand der Dinge bleiben die neutestamentlichen Wunder unangefochten, sogar unter denen, die in den alttestamentlichen Wundern Mythen erblicken; und nur allmählich wird der kritische Untersuchungsprozeß auch auf die späteren Erzählungen angewandt. Hier klammert man sich am stärksten an Persönlichkeiten, einfach weil die emotionale Beziehung hier eine engere ist. Es wird jedoch der Fortschritt großenteils dadurch gehemmt, daß man die Phänomene der vergleichenden Mythologie einfach nicht in sich zu verarbeiten imstande ist. Dekan Milman z. B. gab sich die größte Mühe um den Gedanken[1]), daß der Kindermord von Bethlehem der Aufmerksamkeit der zeitgenössischen Geschichtsschreiber sehr wohl inmitten der vielen Grausamkeiten des Herodes entgangen sein könnte; ein unbefangener Blick auf frühere Gestaltungen derselben Erzählung hätte ihn indessen darüber aufklären können, daß er es mit einem gewöhnlichen Mythus zu tun hatte. Solche Schriftsteller und auch die meisten Leser kommen nie auf den Gedanken, die Bedeutsamkeit eines unausgefüllten Zeitraums von 30 Jahren zwischen der übernatürlichen und in weiten Schichten der Gesellschaft vollzogenen Verkündung der Geburt eines Gotteskinds und seinem ersten öffentlichen Auftreten ins Auge zu fassen. Der mit dem größten Aufwand angekündigte Halbgott wird von allen seinen Nachbarn ignoriert. Wie Celsus sagen würde: Die verkündenden Engel kamen zu dem Zwecke, von allen denen vergessen zu werden, denen sie erschienen. So erlebten wir erst kürzlich, daß ein so unbefangener und gelehrter Forscher wie Dr. Percy Gardner zum so und so vielten Male die irrtümliche Erklärung[2]) wiederholte, die auf viele von uns Eindruck machte, daß die Worte: „ein Esel und eines Esels Füllen" auf einem Irrtum des griechischen Übersetzers in der Deutung des hebräischen Ausdrucks für „Esel" beruhe — als wenn Hebräer sogar im täglichen Leben mit einem besonderen Wortvermengungsübel geschlagen wären —, während doch ein flüchtiger Blick auf die Geschichte von Bacchus,

[1]) History of the Jews, B. XI, am Ende. [2]) Exploratio Evangelica 1899, p. 156.

wie er einen Morast auf zwei Eseln überschreitet, und auf das griechische Zeichen für das Sternbild des Krebses (ein Esel und sein Junges) ihn darüber belehrt hätte, daß er es mit einem Tierkreis-Mythus zu tun hatte.

Rund herausgesagt: Wir werden eine richtige Einschätzung des historischen Wertes der Evangelien nur dadurch erreichen, daß wir sämtliche Prüfungsmethoden gegenüber überkommenen Irrtümern zur Anwendung bringen, und nur durch die Anerkennung, daß, was früher sogenannter Mythus hieß, nur eine der Formen solcher Irrtümer darstellt. Bauer schloß, im ganzen mit Recht, daß die Analyse von Strauß, so sachgemäß sie auch war, nur zu einem negativen Ergebnis gelangte, weil sie keine vergleichende Kritik von Urkunden als solcher mit enthalten hatte[1]).

Unter „negativ" verstand er nicht, daß die Untersuchung unfruchtbar gewesen sei, weil sie einem populären Glauben entgegentrat — ein alberner Gemeinplatz, dessen Bauer nicht fähig gewesen wäre — sondern negativ in dem Sinne, daß die Frage noch immer offen gelassen war: d. h. daß Strauß, während er Gründe der Ablehnung von vielem darreichte, ohne inneren Widerspruch keine Gründe aufweisen konnte, irgend etwas zu behalten, obgleich er mit diesem Anspruch aufgetreten war. Und die urkundliche Kritik, die Bauer in Gang brachte oder reorganisierte, stellt sich wieder als eine Weiterführung des Straußschen Verfahrens heraus. Strauß klammerte sich an die Ansicht, daß, während die frühesten Jesuisten wenig vom Leben des Stifters wußten, sie doch zuverlässige Kenntnis vieler seiner Lehren besaßen. Das Ergebnis der urkundlichen Analyse jedoch, die Strauß verabsäumt hatte, ist, daß uns alle Gründe für die Zuschreibung irgendeiner besonderen Lehre an irgendeinen besonderen Prediger Jesus entzogen werden, wenngleich es historisch möglich und nicht unwahrscheinlich ist, daß es mehrere Jesusse gegeben hat, die der Messias zu sein prätendierten.

Gewiß ist, a priori und a posteriori, daß die Evangelien ebenso absolut unzuverlässig sind als Berichte von irgendeines Menschen Lehre wie als Berichte von irgendeines Menschen Taten, weil sie beide Stoffe der Geschichte in gleicher Weise aufgesammelt haben.

[1]) Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien 1847, S. 71—73.

Es liegen sogar Gründe für die Vermutung vor, daß Aussprüche Jesu — Logia oder Logoi — bereits vor quasibiographischen Erzählungen im Umlauf waren, welche die Aussprüche allererst auf besondere Umstände bezogen. Das Zeugnis des Papias, wie es auch sonst zu bewerten sein mag, weist nach dieser Richtung hin; es ist allerdings auch mit der Hypothese einer früh entstandenen Lebensgeschichte ohne logoi vereinbar. Was Bauer zu den Logia oder Logoi gesagt haben würde, die in den letzten Jahren in Oxyrhynchus gefunden wurden, ist vom größten theoretischen Interesse[1]).

Bauers Stellung war die eines äußerst scharfsinnigen Kritikers — vielleicht des schärfsten seiner Zeit —, der sich auf der wahren Bahn wissenschaftlicher Folgerung bewegte, die Vollendung der langen Reise aber nicht erlebte. „Während alles Mythische, sagt er uns, unhistorisch ist, ist nicht alles Unhistorische mythisch"[2]). Dies ist das letzte Stadium einer pragmatischen Definition des Mythus[3]). Die Art aber, wie unhistorische Aufstellungen Glauben finden und unhistorische Schlußfolgerungen gezogen werden, ist eben die Art, in welcher Mythen zum Glauben gelangten, Zusätze erhielten und pragmatisiert wurden. Die Psychologie allen Irrtums dieser Art ist im wesentlichen die gleiche, und es kommt, abgesehen von einer gefälligen und anschaulichen Gruppierung, nichts bei der in Rede stehenden Unterscheidung heraus.

Wie bereits erörtert wurde, ist der Prozeß der Mythenbildung dem Menschengeist in allen Zeiten möglich und auch heutigen-

[1]) Die englischen Herausgeber der Logia sprechen davon arglos als von „einem konkreten Beispiel dafür, was unter den Logia zu verstehen sei, von denen uns Papias sagt, daß sie durch den Hl. Matthäus kompiliert worden seien". Logia Jesou. 1897, S. 18. [2]) Kritische Untersuchungen S. 72—73. Cp. S. 43. [3]) Strauß nahm an diesem Punkt eine wissenschaftlichere Position ein. „Jede unhistorische Erzählung", schreibt er in seiner Antwort an Bauer in Das Leben Jesu, für das deutsche Volk bearbeitet (Einleit. III § 25, End. 3. Aufl. p. 159), „wie auch immer entstanden, in welcher eine religiöse Gemeinschaft einen Bestandteil ihrer heutigen Grundlage, weil ein absoluter Ausdruck ihrer konstitutiven Empfindungen und Vorstellungen erblickt, ist ein Mythus". Die englische Übersetzung (i. 214) verstümmelt diese Stelle in übler Weise: „Every historical narrative however it may have arisen, in which a religious community recognizes a component part of their sacred origin as being an absolute expression of constituent feelings and conceptions, is a myth". Dies Prinzip war von Strauß im ersten Leben Jesu, Einleit. § 14, Ende, niedergelegt worden.

tags lebhaft im Gange. Emerson schreibt mit großem Nachdruck, daß die Christenheit „in ungesunder Übertreibung sich um die Person Jesu aufhalte. Die Seele, bemerkt er dagegen, kennt keine Persönlichkeiten"; und er schreibt, daß die gewöhnliche Redeweise der Christen „einen Halbgott zeichnet, wie die Orientalen oder die Griechen Osiris oder Apollo beschreiben würden"[1]). Dennoch hatte Emerson selbst kurz zuvor behauptet, daß „Jesus Christus zum echten Geschlecht der Propheten gehöre. Er sah offenen Auges das Geheimnis der Seele ..... Alleine in der Geschichte aller Zeiten ermaß er die Größe des Menschen .... Er sagte im Jubel erhabener Erregung: Ich bin göttlich ..." Alles dies ist absoluter Mythus, so gewiß Mythus wie die andere Version. Gegenüber der späteren literarischen Methode Renans und Arnolds, die in der Hauptsache darin besteht, von den Wundern abzusehen und die übrige Geschichtserzählung zu rezipieren, und zwar mit willkürlicher Ausschließung solcher Lehren, die des erbaulichen Charakters zu entbehren scheinen, wird es gut sein in Kürze aufzuzeigen, welches die Folge der wissenschaftlichen Anerkennung aller Formen des Mythus in der Geschichtserzählung sein wird. Unser analytisches Verfahren zeigt uns, daß einerseits die 12 Apostel und andererseits so hervortretende Lehren wie die Bergpredigt ebenso mythisch sind wie die Jungfrauengeburt, die Versuchung und die Auferstehung. Gleichzeitig belehrt uns die Analyse der Urkunden, daß Jesus zunächst keinen Beinamen hatte; in der Legende ist keine Rede von einem Jesus „von Nazareth". Auch die Johanneischen Predigten fallen in gleicher Weise dahin. Was bleibt also ? Was lehrte „Jesus" ? Und wer war Jesus ? Ein Nazarit ? Und wenn es keine 12 Apostel gab, wer war denn zur Stelle, seine Lehren weiterzuverbreiten ?

Wie können wir, da „Paulus" sie nicht kannte, uns zur Vermutung verstehen, daß spätere Christisten wirklich echte Kunde davon hatten ? Und, wenn wir auch schließlich von diesen unüberwindlichen Problemen Abstand nehmen, wie sollen wir, befreit vom verwirrenden Einfluß gewohnter Zustimmung noch glauben können, daß jemals ein Mensch eine in die Massen dringende Bewegung herbeigeführt habe, indem er dunkelsinnige Parabeln

[1]) Ansprache an die Seniorenklasse in der Divinity College, Cambridge. 1838.

aussprach, von denen die meisten sich nur für Eingeweihte eines fixierten Kults eignen, und der kurze Folgen von Maximen verkündete, von denen einige die alleräußerste Selbstverleugnungsethik für Grübler bedeuten, und völlig jenseits der Annahme seitens irgendeiner nicht besonders ausgewählten niederen Volksklasse irgendeiner Zeit stehen?

Man vergegenwärtigt sich von neuem die regelmäßige Schwierigkeit, die schon im bloßen Erkennen des Problems liegt, wenn man das bemerkenswerte oben zitierte Werk des Dr. Percy Gardner zur Hand nimmt.

Es geht an manchen Punkten sogar über die Positionen des Dr. Hatch hinaus, und stellt häufig wohlbegründete Caveats zur Darnachachtung auf. Aber unmittelbar nachdem er in diesem Sinne zum Schluß gekommen war, „daß die Lebensgeschichte des Meisters in einem objektiven Sinne über einen gewissen Punkt hinaus nicht zu retten ist“[1]), versichert uns Dr. Gardner, daß Franz von Assisi „wie der Begründer der Christenheit war in seiner Sanftmut, seiner schrankenlosen Liebe zu den Menschen, seinem freudigen Aufsichnehmen von Armut und Selbstverleugnung. Er gemahnte, wie Jesus, gerne an die Dinge der sichtbaren Welt und lebte in herzlichem Mitgefühl mit dem Leben in allen seinen Gestaltungen“[2]).

Wer solche Sprache führt, behauptet damit zugleich, daß wir uns, so mythisch die Geschichtserzählungen der Evangelien mythisch sein mögen, auf die Echtheit der logia verlassen können. — Und dennoch zeigt uns Dr. Gardner, gerade indem er diese Behauptung aufstellt, daß er stillschweigend viele logia seinem Zweck zuliebe eliminiert hat, da wir nur durch sorgfältige Auswahl von Stellen das konventionelle Bild eines Jesus der „Sanftmut“ mit „schrankenloser Menschenliebe“ zu gewinnen vermögen.

Unser Forscher schließt sogar ausdrücklich gewisse Aussprüche Jesu als offensichtlich mythische aus. Und dennoch baut er stillschweigend mit absoluter Zuversicht auf gewisse andere. Dr. Gardner hat also, während er sich die höchsten Maßstäbe historischer Kritik abfordert, nur mit einiger Abweichung Renans und Arnolds Verfahren wiederholt und Bauers Mahnwort an Strauß unbeachtet gelassen.

[1]) Zit. Werk S. 172. [2]) Ibid. S. 174.

Daß dies nicht nur so gelegentlich geschehen ist, oder infolge eines flüchtigen Versehens, geht deutlich aus einer Stelle hervor, wo er wieder mit Emerson Hand in Hand geht:

„Tatsache ist, daß das Leben Jesu die Veranlassung und die Ursache war für eine ungeheure Entwicklung der geistigen Fähigkeiten und Auffassungen der Menschen. Er fand uns als Kinder vor in allem, was das verborgene Leben betrifft, und er ließ uns als gereifte Menschen zurück. Die Schriften seiner unmittelbaren Nachfolger zeigen uns eine Fülle und Reife geistigen Fühlens und Wissens, das aus der vorangegangenen Religionsliteratur den höchsten Gewinn zieht; sogar die Schriften Jesajas und Platos nehmen sich daneben oberflächlich und unvollkommen aus. Von da an! scheinen die Menschen christlicher Länder neue Fähigkeiten zur Beobachtung in geistigen Dingen gewonnen zu haben . . . . . "[1]).

Für solche Behauptungen brauchen wir vor allen Dingen Beweise: Wir möchten wissen, auf welche der Aussprüche Jesu diese Thesis gegründet ist, und warum diese besonderen Aussprüche für echt gehalten werden. Doch Dr. Gardner gibt uns keine Rechtfertigung, keine Erklärung; er dekretiert seine Formel wie Emerson und damit fertig. Es mag wohl sein, daß sogar Dr. Gardners Maß des Abfalls vom Mythus lange auf Anerkennung wird warten müssen, und daß die zur Zeit dagegen gerichtete Anklage noch viel länger bestehen bleiben wird; doch kann ich mir nicht denken, daß, wenn mit der Erörterung des Gegenstands überhaupt fortgefahren wird, die Kritik in dieser Weise zwischen den zwei Stühlen der psychologischen Gewöhnung und einer juridischen Methode wird sitzen bleiben können. Sie muß mit der Zeit entweder vor dem Mythus bedingungslos kapitulieren oder der Vernunft Gehör schenken.

Einstweilen kann ich nur eindringlich und unter Berufung auf Evidenz wiederholen, daß der predigende Halbgott dem Wesen nach ebenso gut ein Mythus ist wie der wunderwirkende Halbgott. Was Dr. Gardner beschreibt, ist nichts anderes als ein intellektuelles und psychologisches Wunder: Ein Bruch mit aller Evolution. Wenn das Auftreten eines einzigen Sittenlehrers dergestalt mit einem Male einer ganzen Welt die Feinheit des inneren Sehens verleihen konnte, die sie vorher entbehrte, indem er in einer Generation eine Menschheit zur Mannesreife brachte, die 500 Jahre religiöser Spekulation hindurch im Kindheitsstadium

[1]) Zit. Werk. S. 119.

geblieben war, braucht man sich gewiß nicht weiter mit solchen Kleinigkeiten wie menschliche Parthenogenesis und Totenerwekkung aufzuhalten. Im heutigen Stadium des Denkens sollte es nicht nötig sein, eine solche Theorie des psychologischen Katastrophismus zu widerlegen, die tatsächlich die ganze Erörterung, an diesem Punkte angelangt, auf eine vorwissenschaftliche Ebene zurückwirft. Bevor Dr. Gardner in dieser Weise den mythischen Jesus im Namen der historischen Methode apotheosierte, gestand Newman, der hervorragendeste unter den gebildeten und denkenden Gläubigen dieses Jahrhunderts, zu, daß „es wenig in der Ethik der Christenheit gibt, was der menschliche Geist nicht durch seine natürlichen Kräfte erreichen kann und was hier und dort . . . . . in der Tat nicht antizipiert worden wäre“[1]).

Es genügt indessen nicht, Autorität gegen Autorität zu setzen, sogar da, wo letztere großes Gewicht in Anspruch nehmen darf. Die wissenschaftliche Lösung muß in einer umfangreicheren Beweisdarlegung dafür enthalten sein, daß weder der hypothetische Jesus der Evangelien noch seine unmittelbaren Nachfolger irgendeine außergewöhnliche, neue Geistigkeit repräsentieren, sei es nun im Fühlen, sei es in der Einbildungskraft, sei es im Denken. Ein allgemeiner Überblick dieses Beweismaterials wird hier mit dem Anspruch in Vorlage gebracht, daß kein endgültiges Urteil ein adäquates sein könne, das sich damit nicht abgefunden hätte. Nur müssen wir in durchgreifender Weise zunächst mit den Mythen der Begebenheiten aufräumen, bevor wir daran gehen, das Beweismaterial für die Lehre einzuschätzen.

Auf den zeitgenössischen Geist hat bisher die Nachweisung mythischer Elemente in den Evangelien so wenig Eindruck gemacht, daß wir sogar einen eingearbeiteten Naturalisten dabei betreffen, wie er mitten in der Anwendung der mythologischen Wissenschaft auf den Fall des Christentums die konventionellen „biographischen“ Data ungeprüft als wahr hinnimmt.

Der jüngst verstorbene Herr Grant Allen tut uns in seiner „Evolution der Gottesidee“ den hervorragenden Dienst, das Theorem des Herrn Frazer vom Vegetationskult mit der christ-

[1]) Brief an Herrn W. S. Lilly, zitiert in den Claims of Christianity des letzteren 1894, S. 30—31.

lichen Doktrin von der Kreuzigung und Erlösung in Verbindung zu bringen, ein Schritt, den kein englisches Buch zuvor gewagt hatte, obgleich er bereits in freidenkerischen Zeitschriften unternommen worden war. Und dennoch beginnt Herr Allen mit der dogmatischen Entscheidung[1]), daß der „evangelische Jesus im Augenblicke, wo wir ihn zuerst in den Schriften seiner Anhänger flüchtig gewahr werden, ein jüngst verstorbener Mann war, der geachtet, verehrt und vielleicht angebetet wurde von einer kleinen Gruppe von Bauern, seinen Standesgenossen, die ihn einst gekannt hatten als Jesus, Sohn des Zimmermanns. Auf diesem unangreifbaren Felsen einer gesicherten historischen Tatsache können wir getrost unsere Beweise in diesem Bande aufbauen. Hier wenigstens kann uns niemand ‚eines unbearbeiteten und groben Euhemerismus' bezichtigen. Oder, richtiger, der unverarbeitete und grobe Euhemerismus wird hier als ausgemachte Wahrheit darstellend erkannt". — Und nach dieser Behauptung gelangt Herr Allen zum Schlusse, daß alle die markanten Einzelheiten in der Jesus-Sage nichts weiter sind als Teile des einst universellen Ritus vom Gottmenschen, der da geopfert wird, um das Leben der Vegetation zu erneuern.

Es ist schwer einzusehen, wie ausgemachte Wahrheit unverarbeiteter und grober Euhemerismus sein könne, der die ungeschickte Anwendung einer falschen mythologischen Theorie auf ein gegebenes Problem religiöser Anfänge bedeutet und nichts anderes bedeuten kann. Ich will Herrn Allens Euhemerism (oder Evemerism, wie das Wort im Englischen geschrieben werden müßte) nicht unverarbeitet und grob nennen; ich behaupte aber, daß er selbst in Evemerismus zurückgefallen ist im Sinne einer unbewiesenen Annahme, und daß seine Annahme, statt als Felsenfundament für seine Anwendung von Herrn Frazers Theorie auf den christlichen Kult zu dienen, in Wirklichkeit eine Quelle der Hindernisse sogar für diese Lösung abgibt.

Dem Problem ist seinerseits so wenig kritische Umsicht zuteil geworden, daß er sich tatsächlich unbedachterweise auf das Detail vom „Zimmermann" eingelassen hat, das sogar einige Kritiker unter den Naturalisten als unhistorischen Zusatz mit Rücksicht

[1]) Zit. Werk. S. 16.

darauf zugegeben haben, daß für Origenes[1]) die Version des Markus 6, 3, die Jesus selbst zum Zimmermann macht, nicht kanonisch war, und daß nur der Satz bei Matthäus 13, 55 übrig bleibt, den Lukas oder Johannes nicht unterstützen. Beide zusammen werden sogar von der Weiß-Schule vom „Ur-Evangelium" ausgeschlossen; und die rationalistische Kritik, die Maria und Josef als gleich mythisch verwirft, muß notwendigerweise auch den Mythus von Josefs Beruf fallen lassen. Der Naturalismus wird sich eine wissenschaftlichere Unterlage verschaffen müssen als diese, soll er sich gegen den unablässigen Angriff der Leichtgläubigen und der organisierten Kirchlichkeit behaupten können. Die nachfolgenden Studien sind also ein Versuch, eine Rodung des Bodens zu vollziehen.

[1]) Gegen Celsus VI 36, Ende.

ERSTE ABTEILUNG

# MYTHEN DER BEGEBENHEIT

# DIE JUNGFRAUENGEBURT

Obgleich der mythische Charakter der Geburtslegende von allen anerkannt wird, die sich bereit finden lassen, rationale Prüfungsmaßstäbe an die Evangelien anzulegen, bleibt es von Wichtigkeit, sich die Art und den Umfang des urkundlichen Beweismaterials dafür vor Augen zu halten, daß der Mythus dem Heidentum entlehnt ist. Läßt man dies außer acht, können die Bedingungen, unter denen die Abfassung der Evangelien vor sich gegangen ist, nicht in gehöriger Weise klar gestellt werden. Strauß sah ein, daß die Erzählung von der Geburt ein Mythus war, bemerkte aber nicht, in welch bedeutendem Grade sie der umgebenden Heidenwelt angehörte[1]), wo er weit mehr Analogien als Quellen erblickte. Nun ist der Mythus von der jungfräulichen Mutter im Heidentum allgemein verbreitet und hat im orthodoxen Judentum vor der Jesuinischen Periode sicherlich keine anerkannte Position. Die sogenannte Prophezeiung des Jesaja (7, 14) konnte auch vom wahnwitzigsten Talmudisten niemals als die Ankündigung einer weit hinausgerückten Parthenogenesis ausgelegt werden, hätte nicht der Mythus von der Jungfrauengeburt sich zuerst von heidnischer Seite dargeboten. Sollte der Judaismus seinen langsam herausgebildeten Erlösermythus jemals zur Entwicklung bringen, so konnte er allerdings schwerlich an dem Datum vorübergehen, daß der Erlöser von einer Jungfrau geboren werden müsse, d. h. von einer sterblichen, auf übernatürliche Weise geschwängerten Mutter. Allen Erlösergöttern des Heidentums wurde solche Geburt nachgesagt, entweder in der Weise, daß die Mutter eine Sterbliche, der Vater ein Gott, oder so, daß die Mutter gleichfalls eine Gottheit war und als solche von ihren Anbetern schmeichelhaft Jungfrau genannt wurde, so wie fast alle männlichen Götter zu Zeiten Wohltäter genannt zu werden pflegten, so grausam ihre angeblichen Taten gewesen sein mochten.

[1]) Vgl. Gunkel. Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903, S. 68 ff: „Wir sehen hier also, daß eine charakteristisch heidnische Vorstellung im Judenchristentum auf Jesus übertragen wird ... die ethnisierenden, mythologisierenden Vorstellungen sind nicht erst im späteren Heidenchristentum hinzugekommen, sondern sie sind bereits im Judenchristentum vorhanden gewesen."

Vielleicht geschah es aus demselben Geiste heraus, daß die Göttinnen, die besonders als Jungfrauen ausgezeichnet wurden, Athene und Artemis und Persephone zu Zeiten mit dem Titel Mutter bedacht wurden[1]); das Umgekehrte kam indessen häufiger vor. Hera, Gattin des Zeus und Königin des Himmels; Cybele, die „Mutter der Götter"; Leto, Mutter des Apollo und der Artemis; Demeter, die Erdmutter, die als solche mit Ceres und Vesta zusammengehört, und Venus selbst — sie alle waren „Jungfrau"[2]), so gut wie Isis, die zugleich Schwester und Gattin (in einer späteren Version Mutter) des Osiris war und von der die Fabel ging, sie sei schon im Mutterschoß entjungfert worden[3]). Und Dionysos insbesondere trat schließlich bald als Sohn der Demeter, der Mutter, bald der Persephone „der Jungfrau" mit der Bezeichnung ἄγνης, rein, auf[4]).

Von Hera ging die Sage, daß sie alljährlich ihre Jungfernschaft erneuerte[5]).

Beinahe alle diese Göttinnen wurden nun ihrerseits wieder mit der Virgo coelestis[6]), der Jungfrau des Tierkreises in Verbindung gebracht, die mit ihrem ausgestreckten Zweig oder der Kornähre ohne Zweifel mit andern urzeitlichen Gestalten Früchte tragender Göttinnen zusammen den Kern des Mythus von Mutter Eva und ihrem Apfel ausmachte, während sie sich gleichzeitig der jüdischen „Prophezeiung" des „Messianischen Zweigs" darbot[7]). Demeter war καρποφόρος und ἀμαλλοφόρος und χλοηφόρος und ὡρηφόρος, die Korn-, Garben-, Blatt-, Fruchtträgerin. Und was die besondere Inszenierung des Josef- und Maria-Mythus anlangt, die Ankündi-

[1]) Strabo X, 3. § 19; 6, § 9. Boeckh, corp. Inscr. Graec. 399 3; Aristoteles, zit. bei Clemens von Alexandria, Protrept. II. [2]) Vgl. Firmicus, De Errore, IV.; Porphyrius, De Abstinentia, II, 32; Lucian, De Sacrificiis c. 6; und die lateinische Inschrift bei Wright, The Celt, the Roman and the Saxon, 4. Ausg. p. 321. [3]) Plutarch, Isis u. Osiris, c. 12. Sie ist Jungfrau, insoferne sie identifiziert wird mit Athene u. Persephone. Id. cc. 27,62. [4]) Die Assoziation von Dionysos mit Demeter ist verhältnismäßig spät aufgetreten, der Homeridians Hymnus enthält keine Spur davon; sie ist aber gewiß vorchristlich und nichts als eine Übertragung des Kind-Gotts von einer Göttin-Mutter auf eine andere. Vgl. Cicero, de nat deor. II 24. [5]) Pausanias II 38. [6]) Preller, Römische Mythologie, ed. 1865, S. 377, 352. Augustinus, de Civitate Dei II, 4; Preller, Griechische Mythologie, 2. Auflage 1, 268; K. O. Müller, Ancient Art. Engl. Übersetzung 2. Ausg. S. 474. [7]) Für die Gestalt dieser Jungfrau, wie sie im alten Tierkreise dargestellt wurde, siehe z. B. das Titelbild von Volneys Ruins of Empires und die Gravierung in Ernst Bunsens Islam, or the True Christianity. 1889.

gung im Traum und die Zurückhaltung des Gatten nämlich, so liegt hier ein einfaches Duplikat der Geschichte von den Beziehungen von Platos Vater und Mutter vor, wo Apollo den Vater im Traum verwarnte, so daß das Kind von einer Jungfrau geboren wurde[1]).

Es ist in die Erörterung ein Element der Mystifikation hineingetragen worden, indem behauptet wurde, nur in der evangelischen Darstellung sei der Erlöser-Gott von einer jungfräulichen Mutter ohne irgendwelche Mitwirkung eines Mannes geboren worden. In der Geschichte von Göttern, die sterbliche Kinder zeugen, gilt, so wird behauptet, der Gott-Vater als Zeugender in männlicher Gestalt; der evangelische Jesus wird aber „geistig gezeugt"[2]).

Dieser Einwand, der günstigstenfalls auf eine bloße Spitzfindigkeit hinausläuft, wird durch den einfachen Hinweis auf die Existenz heidnischer Mythen beseitigt, wo die Jungfrau-Mutter ausdrücklich als symbolisch und mystisch befruchtet hingestellt wird. Die Mutter des Attis, die Flußnymphe Nana, wird auf wunderbare Weise durch einen Granatapfel geschwängert[3]); und die mexikanische Göttin Coatlicue durch die Berührung mit einem Ball aus Federn[4]). Und sogar von Hera wird erzählt, sie habe sich weit von Zeus und den Menschen entfernt, um Typhon — oder Ares — oder Dionysos — oder Hephästos zu empfangen[5]). So sehen wir hier und wiederum in der Legende von Plato, daß sogar die Idee von einer Parthenogenesis im strengen Sinne des Worts der Gedankenwelt des Heiden- wie des Christentums gemeinsam ist. Und im christlichen Falle haben wir noch ein Element der natürlichen Vorstellung einer göttlichen Vaterschaft (ausgesprochen

[1]) Diogenes Laërtius B. III. c. i. § 1. Zwar hat Diogenes im 2. od. 3. Jahrh. nach Chr. geschrieben; er führt aber für diese Geschichte (1) Speusippus, Neffen Platos an, dessen Leichenschmaus Platos damals existierte. (2) Clearchus' Lobrede auf Plato, welche Schrift gleichfalls Platos Generation angehört. (3) Anaxilides' Geschichte der Philosophen. Was Plato anlangt, ist also der Mythus offenbar vorchristlich; auch ist er nicht auf Europa beschränkt, nicht einmal mit Bezug auf Philosophen; denn wir begegnen ihm in der Anwendung auf Confucius und Buddha. Prof. Douglas, Confucianism 1879, S. 25. [2]) Siehe Canon McCulloch, Vorlesungen über „Vergleichende Religion und der historische Christus" in Religion and the modern World 1909, S. 130—7. [3]) Arnobius, v. 6, wo er Timotheus zitiert; Pausanias, VII, 17. [4]) Clavigero, History of Mexico, B. VI, § 6 (Engl. Übersetzg. S. 254). [5]) Hom. Hymnus an Apollo, 326—331: Ovid, Fasti, v. 231—58 Diod. Sic. III, 66; Hesiod, Theogonie, 927.

in Genesis 6,4) insofern der Gottheit dort die Worte „mein einziggeborener Sohn" mit Bezug auf Jesus in den Mund gelegt werden.

Natürlich ist es unmöglich anzugeben, wie die orthodoxen Urchristen in allen Fällen über die evangelische Erzählung dachten; aller Wahrscheinlichkeit nach bestand aber eine Vorstellung, die die Mitte hielt zwischen dem ebionitischen Glauben an die einfache natürliche Zeugung Jesu und einer beliebigen rigoros „spiritualistischen"[1]) Ansicht von der Sache. Auf alle Fälle hat irgendwelche Gestalt des Glaubens an Parthenogenesis heidnische Vorgänge.

Die Frage nach dem Einfluß der Tierkreis- und Konstellationskunde auf die urzeitliche Religion ist, obgleich sie vor mehr als einem Jahrhundert durch Dupuis und Volney aufgeworfen wurde, vielleicht immer noch das am wenigsten studierte der Probleme, mit denen unsere Untersuchung zu tun hat.

Daß die Virgo Coelestis auf alte akkadische Astronomie zurückgeht; daß diese Figur teilweise die Legende und das Ritual vieler Vegetationsgöttinnen bestimmt und den Mythen der Asträa, Themis, Eva und Maria zugrunde liegt; und daß das Aufgehen des Sternbilds der Jungfrau um Mitternacht des Äquinoktialjahres eine offensichtliche Beziehung zur Entstehung der Geschichte hat, das wird wahrscheinlich gegenwärtig von niemanden mehr in Ab-

[1]) Ich lege vielen der häufigen und leichthin gemachten Generalisationen Renans über die Geschichte des Altertums (seine Lehre vom semitischen Monotheismus ist der Geschichtswissenschaft zu einer Quelle des Irrtums geworden) nicht viel Gewicht bei; doch mag es sich verlohnen, in diesem Zusammenhang zwei seiner Äußerungen in Betracht zu ziehen: „C'est par un grave malentendu que l'on adresse à l'antiquité le reproche de matérialisme. L'antiquité n'est ni matérialiste ni spiritualiste, elle est humaine": „Le spiritualisme chrétien est, au fond, bien plus sensuel que ce qu'on appelle le matérialisme antique — je ne parle, bien entendu, que de la haute et pure antiquité grecque". Études d'histoire religieuse ed. 1862, S. 413, 414. Das Wort „sensuel" ist natürlich nicht im herabsetzenden Sinne von „grobsinnlich" zu nehmen. Vgl. über das Thema des Textes Lactantius Div. Inst. 4, 12. Nachdem Lactantius ein „Eingehen" als zugestanden angenommen hat, fragt er „wenn alle wissen, daß gewisse Tiere die Gewohnheit haben, durch den Wind und Lufthauch zu empfangen, weshalb sollte jemand es für wunderbar halten, wenn behauptet wird, eine Jungfrau sei durch den Geist Gottes geschwängert worden?" Das Mirabile dictu Virgils (Georg. III, 274) vollendet den Beweis, daß der Jungfrauengeburt-Mythus in der heidnischen Spekulation keine Seltenheit ist.

rede gestellt werden, der sich die Mühe nimmt, den alten Himmelsglobus in Verbindung mit griechischer und christlicher Mythologie zu studieren.

Ob indessen die urzeitlichen ländlichen Gebräuche, wie sie im Orient dem alten Ritualspiel von der Geburt des Gott-Kindes in einem Stall parallel gehen, vom Bilde des Himmelsgewölbes abgeleitet waren, in welchem die Jungfrau dem Wassermann gegenübersteht und das Zeichen des Steinbocks der Sonnenwohnort zur Zeit der Wintersonnenwende ist, dies kann und braucht in diesem Zusammenhang nicht entschieden zu werden. Es genüge, daß die starken Einflüsse mythenbildender Astrologie sich im Umkreis der Geburtslegende geltend machen und ihr, zusammen mit den religiösen Voraussetzungen der Juden und Heiden, die Form geben.

Nicht weniger bezeichnend ist die Tatsache, daß die meisten der dürftigen Einzelheiten, die von der jungfräulichen Mutter im Evangelium überliefert werden, mit den heidnischen Mythen in auffallender Weise übereinstimmen.

Anfangs Januar feierten die Egypter „das Kommen der Isis aus Phönizien"[1]), woraus hervorzugehen scheint, daß man die Isis eine Reise machen ließ, entweder um Horos zu gebären, oder nach der Geburt, wie auch Maria nach Egypten geht. Doch das Gebären des Gott-Kindes „während der Reise" ist eine Einzelheit, die ein Dutzend vorchristliche Mythen gleichfalls enthalten, wie die von Hagar und Ismael[2]), Mandanê und Cyrus[3]), Latona und Apollo[4]), Maya und Buddha[5]), Rhea und Zeus[6]), Augê und Telephos[7]), Danae und Perseus[8]) und die Erzählungen von Äskulap[9]) und Apollonius von Tyana[10]); und das eigenartige Motiv der Steuerentrichtung ist fast bestimmt abzuleiten, entweder von der Hindulegende von Krischna oder von einem verwandten asiatischen Mythus[11]). Geschichte kann dies nicht sein. Und das ist die wahrscheinlichere Lösung.

[1]) Plutarch, J. und O., c. 30. [2]) Genesis XVI. [3]) Herodot 1. [4]) Homerid. Hymn. an Apollo, 124; Caleimachus, Hymn. an Delos, 55ff. [5]) Rhys. Davids, Buddhism. [6]) Hesiod, Theogonie, 477—91. Pausanias, VIII, 8. [7]) Pausanias, VIII, 4, 48. [8]) Preller, Griechische Mythol. II, 60—61. [9]) Pausanias, II, 26, 10. [10]) Philostratus, Vit. Apollon, I, 5. [11]) Siehe das Essay des Verfassers über Christus und Krischna, und Christianity and Mythology, S. 194—6.

## DIE MYTHISCHEN MARIEN

Der erste Schritt der Kritik nach Anerkennung der Mythenhaftigkeit der Jungfrauengeburt ist der, anzunehmen, daß die Mutter des „wirklichen" Jesus dennoch eine Maria (Miriam), Weib des Josef gewesen sei. Es liegt aber keine kritische Berechtigung für diese Annahme vor. Da die ganze Geburtserzählung unzweifelhaft eine später hinzugekommene und der ganze Hergang mythisch ist, rechtfertigt sich die Annahme, daß der Name gleichfalls mythisch ist. Es gibt dafür zwei Gründe, einmal daß Maria oder Miriam bereits für Juden wie für Heiden ein mythischer Name war. Die Miriam des Exodus ist nicht historischer als Moses: wie dieser und Josua ist sie als eine euhemerisierte uralte Gottheit anzusehen; und die persische Tradition, wonach sie die Mutter des Josua (= Jesus)[1]) gewesen sei, in Verbindung mit dem mythischen Aspekt beider, drängt die Vermutung in unabweisbarer Stärke auf, daß einer Maria, Mutter des Jesus, in Syrien lange vor unserer Zeitrechnung göttliche Ehren erwiesen worden sein können[2]).

Es ist unmöglich, auf Grund der existierenden Data solche Kulte mit ihresgleichen in historische Verbindung zu bringen; doch die bloße Analogie von Namen und Beinamen geht weit genug. Die Mutter des Adonis, des erschlagenen „Herrn" des großen syrischen Kults, ist Myrrha; und Myrrha ist in einer der Mythen, die sie umgeben, der weinende Baum, aus dem das Kindlein Adonis geboren wird. Und dann hat Hermes, der griechische Logos, Maria zur Mutter, welcher Name wiederum mit Maria in Verbindung zu bringen ist. In einem Mythus ist Maia die Tochter des Atlas[3]) und ist dergestalt ein Duplikat der Maria, die denselben Vater[4]) hat, und die, „als Jungfrau gestorben"[5]) von Odysseus im Hades gesehen wurde. Mythologisch wird Maria mit dem Hundsstern identifiziert,

[1]) Chronik von Jabari, ed. Paris, 1867, I, 396. [2]) Was das Problem eines vorchristlichen Jesus betrifft, vgl. Heidenchristen (Pagan Christs) Teil II, Kapitel 1, § 10; Benj. Smith, Der vorchristliche Jesus, 1906; Prof. Dr. A. Drews, Die Christusmythe, 2. Aufl. 1909, S. 27; Whittaker, The origins of Christianity, 2. Aufl. 1909, p. 27; Grant Allen, Evolution of the Idea of God, 1897, S. 389. [3]) Apollodorus III. X. 1, 2. [4]) Pausanias VIII. 48. [5]) Id. X 30, bei Zitierung des verlorenen Poems die Heimkehr von Ilium siehe desgl. Scholie zur Odyssee, XI, 325.

der der Stern der Isis ist[1]). Und andererseits tritt uns der Name im Orient als Maya, jungfräuliche Mutter Buddhas entgegen; und es ist bemerkenswert, daß nach einer jüdischen Legende der Name der egyptischen Prinzessin, die das Knäblein Moses fand, Merris war[2]). Die Sache wird noch weiter verwickelt durch die Tatsache, daß, wie wir aus den Denkmälern erfahren, eine der Töchter Ramses II. den Namen Meri führte[3]).

Da wir eben bei Namen sind, ist es von einigem, wenn auch geringem Interesse, in Erinnerung zu bringen, daß Demeter in der griechischen Mythologie mit Jasius oder Jasion in Verbindung gebracht wird, nicht als Mutter, sondern als Geliebte[4]), während er als Sohn des Zeus und der Elektra oder, in anderer Version, des Minos gilt[5]). Der Name Jason, das wissen wir, war tatsächlich eine griechische Form des Namens Josua oder Jesous[6]); und Jasion, der nach einer Erzählung der Stifter der samothrakischen Mysterien ist[7]), wird im gewöhnlichen Mythus von Zeus erschlagen. Doch die partielle Parallele seines Namens ist weniger wichtig als die mögliche Parallele seiner mythischen Verwandtschaft mit der Göttin-Mutter und als die Tatsache, daß er in jeder pelasgischen Niederlassung eine Verehrungsstätte hatte[8]).

In vielen, wenn nicht allen Kulten, in denen eine stillende Mutter auftritt, findet man, daß entweder ihr Name „Amme" bedeutet, oder dies einer ihrer Beinamen wird[9]).

So steht Maia für „die Amme"[10]) (τροφός); Mylitta heißt soviel als die „Kindgebärerin"[11]), und Isis wurde abwechselnd „die Amme" und „die Mutter" betitelt[12]). Nun ist eine der wichtigsten Einzelheiten der verworrenen talmudischen Legende, betreffend den

[1]) Preller, Griechische Mythologie, 2. Aufl. 1. 359, der Hesychius folgt. Vgl. Plutarch, J. u. O. c.61. [2]) Eusebius, Praeparatio Evangelica, IX. 27 (Migne, Ser. Graec. XXI. 729), der Artapanus zitiert. [3]) Brugsch, Egypt under the Pharaohs, Engl. Übers. II. 117. Es verdient der Erwähnung, daß Ramses II. semitisches Blut hatte und die semitische Haremseinrichtung nach Egypten einführte. Rawlinson, Hist. of Anicent Egypt, II 324. [4]) Odyssee, V. 125. Hesiod, Theogonie 969. [5]) Vgl. R. W. Mackay, The Progress of the intellect 1850, 1, 319—320. [6]) Josephus, 12 Ant. v. 1. [7]) Preller, Griechische Mythologie 1, 667. Diod. Sic. V, 48, 49. [8]) Mackay, wie zit. [9]) Vgl. Hesychius s. v. Ammas, zit. bei K. O. Müller, Dorier, 1. 404, Anm. Selden (De Diis Syris, Synt. II Cap. II, ed 1680, S. 182) leitet Ammas vom Semitischen aymma, Mutter, ab. [10]) Porphyrius, de Abstinentia IV 16. [11]) Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, I 436. [12]) Plutarch J. u. O., cc. 53, 56.

vorchristlichen Jesus Ben Pandira, der mit Ben Stada zusammengenommen wird, die, daß seine Mutter an einer Stelle Miriam Magdala[1]), Maria „die Amme" oder die „Haarkräuslerin"[2]) genannt wird.

Da auch Isis die Rolle einer „Haarkräuslerin"[3]) spielt, erscheint es einleuchtend, daß wir es auch hier mit einem Mythus, nicht einer Biographie zu tun haben. In den Evangelien haben wir Maria die Magdalenin — d. h. aus dem angeblichen Orte Magdala, den Jesus, in einer Version, aufsucht[4]). Doch Magdala bedeutet höchstens einfach Turm oder „hoher Ort" (dieselbe Wurzel ergibt nämlich die verschiedenen Bedeutungen von „stillen" = aufziehen, und „haarkräuseln"); und im revidierten Text tritt an die Stelle von Magdala Magadan, und verschwindet so gänzlich aus den Evangelien. Eine urkundliche Nachweisung dafür, ausgenommen die Erwähnung einer Zitadelle dieses Namens (bei Josephus)[5]), gibt es nicht.

Maria die Magdalenin spielt schließlich in den Evangelien eine rein mythische Rolle, nämlich als eine der Frauen, die die Auferstehung des Herrn entdecken. Der interpolierte Text bei Lukas (8, 2), wonach von ihr trivial erzählt wird, Jesus habe ihr sieben Teufel ausgetrieben, hat gleichfalls mit Geschichte nichts zu tun; er deutet aber auf eine wahrscheinliche mythische Lösung hin. Maria die Magdalenin, die im nachevangelischen Mythus zur reumütigen Hure wird, ist wahrscheinlich mit der euhemerisierten Miriam des mosaischen Mythus verwandt, die auch im moralischen Sinne von Teufeln besessen ist und für ihre Sünde ausdrücklich bestraft wird, bevor sie Verzeihung erlangt. Etwas anderes hat offenbar der pseudohistorischen Geschichte zugrunde gelegen; und die Bezugnahme im Talmud ist nicht eine Fiktion, die auf den dürftigen Data der Evangelien beruhte, sondern, wie zu vermuten steht, das Echo einer mythischen Überlieferung, die die wahre Quelle der Hinweisung auf die Sache in den Evangelien sein kann. Bei den Juden scheint

[1]) Vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, 1e Ptie. 1867, S. 471, Anm. [2]) Jastrow, Dictionary of the Targumim, Talmud, and the Midrashic Literature part. III 1888, S. 213a zit. Hagigah, 4b, Sanh. 67a; Sabb. 104b — früh. Ausg. — Vgl. Reland, Palestina Illustrata, zit. III s. v. Magdala (ed. 1714. S. 884); Lightfoot, Horae Hebraicae: in Luc. VIII. 2 (ed. 1674, S. 101). [3]) Plutarch, J. u. O., c. 15. [4]) Matth. XV 39, A. V. [5]) Wars, XI, 25; Antiq. XIII. 23; XVIII. 1.

der Haarkräuslerberuf mit dem der Hetaira identifiziert worden zu sein — eine Rolle, die zuletzt in den christlichen Legenden der Maria von Magdala zugeschrieben wurde.

Die Evangelien sind zu einer Zeit in die Welt getreten, wo allenthalben das Aszetentum als religiöses Prinzip den Phallizismus und Sexualismus aus dem Felde schlug, und konnten mithin keinerlei Mythus zulassen, der einen Gott in geschlechtliche Beziehung zu Frauen treten ließ; im vierten Evangelium allerdings, wo er in menschlicher und anziehender Weise als zartfühlender Freund der Schwestern des Lazarus dargestellt wird, liegt noch ein ungelöstes unbequemes Problem vor, das in der Literatur zuweilen lästig hervorgehoben wird. Aber sogar in diesem Falle weist die Freundschaft mit einer „Maria" auf irgendeinen alten Mythus hin, wo ein palästinesischer Gott, vielleicht des Namens Joschua, in den wechselnden Beziehungen von Geliebter und Sohn gegenüber einer mythischen Maria auftritt — eine natürliche Fluktuation in der ältesten Theosophie und eine, die mit Abweichungen in den Mythen von Mithras, Adonis, Attis, Osiris und Dionysos vorkommt, die alle mit Mutter-Göttinnen und entweder einer Gemahlin oder einer weiblichen Doppelgängerin in Verbindung gebracht werden, insofern die Mutter und Gemahlin gelegentlich identifiziert werden[1]).

Diese dualistische Beziehung gibt nun eben der ganzen Göttinnen-Verehrung der vorklassischen ägäischen „Minos"-Zivilisation das Gepräge, wo die Naturgöttin die Hauptfigur ist[2]). Und wir finden sie des weiteren mit einer Abweichung im Mythus der lateinischen Bona Dea, die wechselnd Tochter, Schwester und Gattin des Faunus ist[3]).

[1]) Eine mythische Quelle dieser Doppelbeziehung liegt in der Vorstellung von der Verbindung des Sonnengottes mit der Göttin der Morgenröte und der Dämmerung. Es war gleich natürlich, ihn als von der Morgenröte geboren und als Liebhaber, der sie verläßt, vorzustellen. Und er konnte andererseits ebenso leicht als von der Nacht geboren und wiederum als Liebhaber der Nacht oder der Dämmerung figurieren. Vgl. Cox, Mythology of the Aryan Nations S. 33, 241—248; Manual of Mythology, S. 96—97. Die Geschichte von der Vermählung des Ödipus mit seiner Mutter Jokaste war dergestalt mysthischen Ursprungs. Aber die dualistische Beziehung in der alten „Minos"-Verehrung entstand wahrscheinlich auf einfachere Weise. Mutter Erde wird durch das von ihr selbst hervorgebrachte Korn befruchtet. [2]) R. M. Burrows, The Discoveries in Crete, 1907, S. 114. [3]) Vgl. Ettore Pais, Ancient Legends of Roman History. Engl. Übersetz. 1906, S. 73, 74.

Die Lösung im Falle des Jesusmythus wird deutlich genug hervortreten, wenn wir zur Geschichte von der Auferstehung gelangen. —

Maria spielt wie am Anfang so am Ende der Erzählung eine mythische Rolle. In den Evangelien, alle zusammengenommen, hat sie zwei typische Rollen, die der Gebärerin, und die der Mater Dolorosa, die um ihren erschlagenen Sohn trauert; und in diesen beiden Fällen treten für die Legende jene so überaus maßgebenden Ausgangspunkte, nämlich Ritual und Kunst, auf. Die Vorstellung von einer trauernden Göttin oder Mater Dolorosa war nicht weniger allgemein verbreitet als die Gestalt der kindstillenden Göttin. In den Mythen von Venus und Adonis, Ischtar und Tammuz, Cybele und Attis, haben wir auf den ersten Blick eine nicht-mütterliche[1]), in anderer Hinsicht dagegen eine mütterliche Trauer[2]); während Demeter, die um Persephone klagt, für die Griechen in ausgezeichneter Weise die Mater Dolorosa war[3]), und es gibt eine ziemlich merkwürdige Vorausnahme der untröstlichen „Rachel, die um ihre Kinder weint" in Hesiods Bericht von Rhea (Cybelê), die von einem „unvergeßlichen Kummer" ihrer Kinder wegen befallen war, welche ihr Vater Kronos verzehrt hatte[4]). Im Attiskult ist das Weinen der Großen Mutter über den verstümmelten Leichnam des Jünglings eine Figur der Zeremonie[5]); und in der Sage, die Demeter zur Mutter des Dionysos macht, bringt sie die verstümmelten Glieder des jungen Gottes zusammen (wie Isis in einer Erzählung die des Osiris und in einer anderen des Horos), nachdem

[1]) Diodorus, III, 59. [2]) In einer Version des Aphroditen- und Adonismythus ist Adonis ein Kind, das von Aphrodite in einem Behältnis der Persophone zur Aufbewahrung übergeben wird. (Apollodorus, b. III. c. XIV, 4); und Macrobius (Sat. 1. 21) erzählt bei Beschreibung des Bildes der trauernden Göttin am Berge Libanus des weitern, daß es die Erde (die Mutter) bedeute, die zur Winterszeit über den Verlust der Sonne klagt. Aus Lucians Darstellung ergibt sich deutlich, daß in ihr mehrere Göttinnen-Attribute zusammentrafen. (Vgl. Ammianus Marcellinus XIX, 1. 11.) Im Mythus von Cybele und Attis erinnern wiederum die Rollen der „Mutter der Götter", und ihrer „Liebe ohne Leidenschaft für Attis" (so Julian: Die volkstümliche Ansicht war abweichend, nach Arnobius, V. 13; Diodorus, III. 57; Lucian De Sacrificiis 7) an die zwei Marien der christlichen Legende, von denen eine Mutter, die andere die reumütige Anbeterin ist. [3]) Grote und Renan wenden den Ausdruck auf sie an: History of Grene, 4. Ausg. c. 38; Études d'Historie Réligieuse, S. 53. [4]) Hesiod, Theogonie 467. [5]) Arnobius, Adversus Gentes, V. 7; VII. 343. Vgl. Diodorus, wie zuletzt zitiert.

er durch die Titanen zerrissen worden war, worauf sie ihn aufs neue gebiert[1]). Und am allerbemerkenswertesten ist das Zusammentreffen der Trauer der zwei oder mehreren Marias mit dem rituellen Klagen der „göttlichen Schwestern" Isis und Nephthys um Osiris — ein bei den Egyptern[2]) üblicher Trauergottesdienst.

Diese Klagen fanden nach der Annahme um die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche statt, zur Zeit der mythischen Kreuzigung; und es leuchtet ein, daß die evangelische Erzählung auf einer derartigen Grundlage zurecht gemacht worden ist. Bei Matth. XXVII. 56 haben wir als Trauernde „Maria aus Magdala und Maria Mutter des Jakob und Joses u n d die Mutter der Söhne des Zebedäus." Hier ist die Mutter des Jakob und Joses eine Crux für die Orthodoxen, die darüber streiten, ob sie nicht einfach die frühere Jungfrau war; und die Schwierigkeit wird nicht etwa durch den Vers 61 behoben, wo wir „Maria von Magdala u n d d i e a n d e r e M a r i a haben." — Da hier Maria die Mutter Jesu gar nicht erwähnt wird, und von ihrem etwa früher erfolgten Tode nirgends die Rede gewesen ist, ist der Schluß nahegelegt, daß die Erzählungen über die Rollen der Frauen bei der Auferstehung bereits feststanden, b e v o r die Geburtsgeschichte in Umlauf geriet.

Der Marienmythus ist also aus zwei getrennten Wurzeln hervorgewachsen.

Bei Markus sind die Dinge noch verwickelter. „Maria von Magdala und Maria die Mutter Jakobs des Jüngeren und des Joses" sind begleitet von Salome (XV. 40), Maria von Magdala und Maria die (Mutter?) des J o s e s wohnen der Bestattung Jesu bei (47), während Maria von Magdala und Maria die (Mutter?) des Jakob mit Salome die Spezereien bringen (XVI. 1). Bei Lukas wieder (XXIV. 10) haben wir die zwei letztgenannten Marien und J o a n n a, und zwar nicht beim Kreuz, sondern beim Grabe. Noch komplizierter wird die Sache bei Johannes, wo (XIX. 25) wir die Mutter Jesu (nicht genannt) und ihre S c h w e s t e r Maria die (Frau?) des Clopas und Maria von Magdala antreffen. Die Er-

[1]) Diodorus III. 62. In einer anderen Version verrichtet die Mutter-Gottheit diese Funktion (Cornutus, De natura deorum 130); in einer anderen wiederum tut es Apollo auf Befehl des Zeus (Clem. Alex. Protrept. II. 18) — eine Parallele zur Funktion des Johannes in der christlichen Geschichte. [2]) Records of the Past, vol. II. S. 113—120.

klärung dieser Abweichungen liegt nach den Orthodoxen im Gedächtnismangel der Chronisten — was dem Problem nur ausweichen heißt. — Angesichts aller Data können wir mit einiger Zuversicht uns der Lösung durch Vermittlung eines uralten gelegentlichen Variationen unterworfenen Ritualgebrauchs zuwenden, der in Bildern oder Skulpturen dargestellt wurde.

Was wir bereits über urzeitliches Ritual wissen, stützt diese unsre Ansicht; und es liegen gewichtige Gründe für den Glauben vor, daß die christliche Legende ursprünglich in einem dramatischen Gottesdienst dargestellt worden ist[1]). Die Schar der Frauen, die in allen Berichten als dem Gotte von Galiläa aus nachfolgend beschrieben werden, würden nach dieser Annahme gleichwie die Marien, Figuren in einer rituellen Wehklage abgeben, wie sie allen Heidengottesdiensten für einen erschlagenen Erlöser = Gott eigentümlich war; so im Brauch, wonach „Frauen um Tammuz weinen", gegen den der hebräische Prophet Jahrhunderte vorher[2]) geeifert hatte. Und ebenso wie die Göttin alljährlich über dem Bilde des geliebten Attis oder Adonis oder Osiris weinte, indem sie zuerst als Gattin oder Geliebte und später als Mutter auftritt, so konnte auch im ursprünglichen jesuistischen Mysteriendrama, das das ältere Motiv ausschloß, eine Maria (eine Überlieferung aus einem ähnlichen urzeitlichen Göttinnenkult) über dem Bilde des Gekreuzigten weinen, wo sie als dessen anbetende Jüngerin figuriert; bis zum 4. Evangelium, das keine Geburtsgeschichte enthält und das, wo es an einer anderen als dieser Stelle von Jesu Mutter spricht, ohne sie zu nennen, sie als die erste dreier unter dem Kreuze stehender Marien einführt. Späterhin rundete sich der Mythenzirkel zum christlichen Kultus, vielleicht im Widerstand gegen das Widerstreben vieler, dem Gott überhaupt eine irdische Mutter zu geben.

Das F i n d e n des Leichnams durch eine Frau oder Frauen war jedenfalls auch Teil des Osiris- und Attiskult, obwohl zweifellos lokale Variationen vorgekommen sind, wie in den christlichen Versionen. Und die Schar der begleitenden Frauen ist in einer allgemeinen Form im Dionysosmythus bereits vorangegangen, den, wie wir sehen werden, der Christismus in mehreren Punkten kopiert.

[1]) Siehe des Verfassers Pagan Christs Part. II, § 15. [2]) Hesekiel VIII. 14.

Angesichts aller der mythischen Data anzunehmen, daß es eine Maria von Magdala gegeben habe, die mit „der anderen Maria" zusammen entweder den erstandenen Herrn oder den die Auferstehung des Herrn verkündenden Engel gesehen zu haben meinte, heißt kritischen Untersuchungen nur Opposition entgegensetzen wollen. Renan bemerkt, indem er den Mythus für seine künstlerischen Zwecke akzeptiert, daß Paulus über die Frauen schweigt; und er gibt dabei zu verstehen, daß er dem Apostel eine gewisse Abneigung gegen Frauen unterstelle. Das aber ist nichts weiter als eine Kaprice des Kritikers. Der rationelle Schluß ist vielmehr der, daß sogar der spätere Interpolierer, der Paulus über Jesus berichten läßt, dieser sei 500 Frauen zu gleicher Zeit erschienen, entweder der Magdalenengeschichte noch nicht begegnet war oder ihr keinen Glauben beigemessen hatte, obgleich die Evangelien bereits existierten.

## DER JOSEPH-MYTHUS

Sowohl vom Standpunkte des Mythologen wie von dem des Gläubigen liegt auf den ersten Blick etwas wie ein Crux in der Legende vor, die der „Jungfrau" einen Gatten gibt. Hätte Joseph von allem Anfange an als Vater Jesu gegolten, so hätte gleichwohl dem Aufpfropfen des Mythus von der übernatürlichen Empfängnis nichts im Wege gestanden; er war ja schließlich nichts als eine neue Form des gewöhnlichen hebräischen Mythus von der Geburt eines geheiligten Kinds betagter Eltern. Der mythische Vater erscheint aber, soweit uns bekannt, gleichzeitig mit der mythischen Mutter, wenn auch nur , um Veranlassung zur Versicherung abzugeben, daß er gar nicht wirklich der Vater sei. Auf diese Weise verstärkt er den Anspruch auf Jungfräulichkeit der Mutter nicht; und es liegt kein offensichtlicher Grund vor, ihn zu erfinden. Apologeten könnten darauf schließen, daß das Detail der Erzählung infolgedessen augenscheinlich echt biographisch sei; und sogar der Naturalist könnte sich veranlaßt sehen, zu mutmaßen, daß „der" evangelische Jesus eine bekannte Vaterschaft besaß und daß die Jungfrauengeburt der Tatsache nur übergebaut wurde. Es liegt ja aber bereits eine endgültige Lösung und zwar auf mythologischem Gebiete vor.

Was dem ursprünglichen judäischen Mythenbildner offenbar am meisten am Herzen lag, war den Messias als Ben David, „Sohn" des Heldenkönigs hinzustellen, der selbst vom Mythus umwoben war wie Cyrus. Zu diesem Zwecke sind die beiden Genealogien geschaffen worden. Es geschah aber, daß die palästinensische Tradition einen Messias Ben Joseph verlangte, — einen Abkömmling des mythischen Patriarchen — ebenso wie einen Messias Ben David.

Wir haben es hier nicht mit dem Ursprung der ersteren Doktrin zu tun, die auf eine partielle Wiederaufnahme der frühzeitlichen Anbetung des Gottes Josef wie des Gottes David hinweist, wenngleich das eine Angelegenheit innerhalb eines Stammes gewesen sein mag. Es ist unwahrscheinlich, sagt ein Gelehrter[1]), „daß die Idee eines Messias Sohn des Josef irgendwo anders ihren Ursprung genommen hat als unter den Samaritern, die immer darauf bedacht waren, den Stamm Josef auf Kosten des Stammes Juda zu erheben." Das vierte Evangelium[2]) zeigt das Zusammengehen samaritischer Einflüsse mit dem jesuistischen Kult, und die Apostelgeschichte nimmt an, daß sie in gleicher Weise in Samaria und Judäa verbreitet war[3]).

Es lagen also hinreichende Gründe vor, den bevorzugten Samariter-Mythus anzunehmen. —

Es genügt uns jedoch, daß der Mythus unter den Juden allgemein im Umlauf war. Der Hebraist, der soeben zitiert wurde, zieht die Summe der über den Gegenstand bestehenden Doktrin in folgender Weise: „Der Messias Sohn des Josef wird vor dem Messias Sohn Davids kommen, wird 10 Stämme in Galiläa versammeln und sie nach Jerusalem führen, wird aber zuletzt in der Schlacht gegen Gog und Magog für die Sünde Jeroboams zugrunde gehen"[4]). Es wird hier indessen übersehen, daß in zwei Talmudstellen der Mes-

[1]) Vgl. Mulman, History of Christianity, B. 1, ch. 4. Principal Drummond (The Jewish Messiah, 18, ch. XXII, S. 357) stimmt mit Gfrörer überein, daß die Wahrscheinlichkeit für die Vorchristlichkeit der Idee sehr gering ist. Wir sollen somit glauben, daß die Juden die Tradition aufstellten zu dem Zweck, ihre messianische Lehre der christlichen Geschichtserzählung anzugleichen. [2]) Johannes IV vgl. Lukas XVII. 11. [3]) Apostelgeschichte VIII. 1, 5 etc. [4]) Nutt, wie zit., S. 70. Vgl. Leslie, Short and Easy Method with the Jews, ed. 1812, S. 127—130; Lightfoot, Horae Hebraicae in Matt. 1. 2.

sias Ben David mit dem Messias Ben Josef oder, wie er in einem Falle genannt wird, dem Messias Ben Ephraim[1]) identifiziert wird.

Das klar zutage liegende Motiv für diese Identifizierung wäre für die Jesuisten so natürlich wie für die Judaisten. Da nämlich der Messias unter zwei Namen erwartet wurde, konnte ein unter dem einen oder dem andern Namen auftretender Prätendent zurückgewiesen werden, indem man ihm den Mangel an gehöriger Abstammung entgegenhielt. Den Sohn Davids zum Sohn Josefs zu machen, indem man ihm einen leibhaftigen Vater des letzteren Namens verlieh, war ein Unternehmen, wie es ganz und gar im Einklang mit der volkstümlichen Psychologie der damaligen Zeit stand, da ja die Davidisten[2]) den Josefisten nun vorhalten konnten, daß das ihrerseits Stipulierte jetzt in einer Weise erfüllt sei, die ihnen deutlich zeigte, wie sie ihre Prophezeiung mißverstanden hatten[3]).

Der Mythus von Josef entstand also als tatsächliche Zutat zum Kult. Einmal eingeführt konnte er in ganz natürlicher Weise als ein älterer Mann figurieren, nicht nur im Interesse des Jungfrauen-Mythus, sondern im Sinne des hebräischen Präzedenzfalles, wie er im Mythus von der Vaterschaft des Täufers vorlag. Dementsprechend wird er in der apokryphen Geschichte von Josef dem Zimmermann (cc. 4, 7) und im Evangelium von der Geburt Mariä (c. 8) (allerdings nicht in dem kanonischen) als ein sehr betagter Mann dargestellt; und dies ist auch die Auffassung der christlichen Tradition. Eine solche konnte natürlich sehr wohl aus dem einfachen Wunsche entstanden sein, besonderen Nachdruck darauf zu legen, daß Josef nicht der wirkliche Vater Jesu war. Aber auch hier haben wir die Präsumtion, daß das Einzelne der Darstellung zusammen mit dem Führen des beladenen Esels durch Josef in der Reise „der heiligen Familie" durch ein altes religiöses Zeremoniell nahegelegt wurde.

[1]) Tract. Succa, Fol. 52, 1; Zohar Chadash, Fol. 45, 1; und Pesikta, Fol. 62, zit. von F. H. Reichardt, Relation of the Jewish Christians to the Jews. 1884, S. 37—38. [2]) Die Stelle, die sich bei Matt. XXII. 41—46, Markus XII. 35—36 und Lukas XX. 41—44 wiederholt, zeigt, daß es eine anti-Davidische Gruppe von Jesuisten gab, die die Evangelien für ihre Zwecke interpolierte. [3]) Renan, dessen Blick für Zusammenhänge so häufig zu keinem Resultate führt, weil seine Methode keine planvolle war, bemerkt gelegentlich folgendes: „Le nom de Ben Joseph, qui dans le Talmud désigne l'un des Messies, donne à réfléchir." (Vie de Jésus, édit. 15e S. 74 note); er geht aber nicht weiter.

Eine der Figuren aus der heiligen Prozession der Isis, wie sie von Apuleius in seinen Metamorphosen beschrieben wird, ist die eines schwächlichen Greises, der einen Esel führt. Es ist recht wenig wahrscheinlich, daß der große Isiskult ein derartiges Detail zu dem Zweck in sich sollte aufgenommen haben, eine Episode darzustellen, welche in einem jüngeren System seinen Ursprung genommen hatte. Gründe für den Symbolismus, der in Frage steht, sind in Plutarchs[1]) Bericht zu finden, wonach im Vorhof eines Göttinnentempels in Saïs ein Kind, ein Greis und einige Tierfiguren skulptural dargestellt waren; die ersteren beiden Gestalten sollten dabei lediglich einen Hinweis auf Beginn und Ende des Lebens bedeuten. Des weiteren glaubten die Egypter, daß alle Dinge von Saturn[2]) (oder einem ähnlichen egyptischen Gott) herkämen, der gleichzeitig die Zeit und den Nil[3]) bedeutete und immer als betagter Mann dargestellt wurde. Andererseits ist das christliche System, wie wir gesehen haben und diese ganze Untersuchung hindurch sehen werden, ein Flickwerk aus Hunderten von suggerierten Stücken, wie sie von heidnischer Kunst und rituellen Bräuchen ausgingen.

## DIE VERKÜNDIGUNG

Diese offensichtliche Einleitung zur übernatürlichen Geburt wird in mehreren heidnischen Legenden vorausgenommen; die genaueste Parallele ist jedoch der egyptische Gebrauch oder stehende Mythus in bezug auf die Geburt der Könige, wie er in aller Bestimmtheit in den Skulpturen an der Tempelwand zu Luxor in der Reproduktion und Erklärung Sharps[4]) zutage tritt. Dort haben wir zunächst die Verkündigung an die jungfräuliche Königin Mautmes durch den ibisköpfigen Thoth, Logos und Götterbote, daß sie einen Sohn gebären würde. In der darauf folgenden Szene fassen der heilige Geist Kneph und die Göttin Athor die Hände der Königin und halten ihr die Crux ansata, das Kreuzessymbol des Lebens, an den Mund, indem sie sie so auf übernatürliche Weise befruchten. In einer weiteren Szene wird die Geburt des Kindes und seine Anbetung durch Gottheiten und Priester dargestellt.

[1]) J. u. O. c. 32. [2]) Id. c. 59. [3]) Id. c. 32. [4]) Egyptian Mythology, S. 18—19.

Dies war ein Stück der systematischen Vergottung der egyptischen Könige, ein Prozeß, der zuweilen so weit ging, sie zur Stellung der dritten Person in der herrschenden Dreifaltigkeit zu erheben, und es scheint dabei gewöhnlich die Lehre mit inbegriffen gewesen zu sein, daß die Mutter des Königs die Gattin des großen Gottes Amun-ra war, der auf diese Weise zum Vater des Königs wurde. So hatten die post-paulinischen alexandrinischen Bekenntnismacher im alten egyptischen System bewährtes Mythenmaterial zur Hand. Man brauchte nur einiges weniges wegzulassen; es war aber wenig Bedürfnis nach Erfindung von Neuem.

## DIE GEBURT IN EINER GROTTE UND IN EINEM STALLE

Die Erzählung von der Geburt des Gott-Kindes in einem Stalle, die ja tatsächlich einen Teil der späteren sagenhaften Einleitung in das dritte Evangelium darstellt, ist ebenso offensichtlich unhistorisch wie die ganze übrige Erzählung. Und ob wir nun die „kanonische" Geschichte vom Stall in der Herberge oder die „apokryphe" von der Grotte annehmen, die dann in die rezipierte christliche Tradition eingegangen ist, wir haben jedenfalls in ihr deutlich eine nur schlecht verhüllte Adaptierung eines weitverbreiteten heidnischen Mythus[1]) vor uns. Es unterliegt kaum irgendeinem Zweifel, daß die Grotte, die als die Geburtsstätte Gottes in Bethlehem gezeigt wird, in unvordenklichen Zeiten eine Stätte der Anbetung im Tammuz-Kult gewesen war, und tatsächlich war sie es zur Zeit des Hieronymus[2]); und da der quasihistorische David den Namen des Sonnengottes Daoud oder Dodo[3]) trug, der seinerseits wieder mit Tammuz identisch war, so war Bethlehem wahrscheinlich aus diesem Grunde die traditionelle „Stadt Davids".

Angesichts aber dieser Variationen von Götternamen und der großen Ähnlichkeiten, die zwischen so vielen frühzeitlichen Kulten bestanden, des weiteren unter der Annahme, daß der mythische Josua, Sohn der Miriam, eine ursprünglich hebräische Gottheit war, kann eine Form des Tammuz-Kults möglicherweise in

[1]) Siehe des Verfassers Christ and Krishna in Christianity and Mythology, S. 197—215. [2]) Epist. 58 ad Paulinum. [3]) Sayce, Hibbert Lectures, S. 56—57.

vorchristlicher Zeit eine Anbetung einer Mutter und eines Kindes Maria und Jesus gewesen sein — es ist, kurz gesagt, möglich, daß Maria = Myrrha und daß Jesus ein Name der Gottheit war, die gewöhnlich unter dem Namen Adonis bekannt war. Heilige Grotten waren ungefähr so verbreitet wie griechische Tempel, und Apollo, Herakles, Hermes, Cybelê, Dêmêtêr und Poseidon wurden gleichfalls in Grotten verehrt[1]). Vor allem aber machte der große Kult des Mithra, des Vermittlers, eine Grotte in ganz besonders ausgezeichneter Weise zur Stätte der Anbetung eines Gottes; und es darf als ausgemacht angenommen werden, daß er und desgleichen Tammuz, indem sie der Darstellung nach, wie wir sagen würden, am Weihnachtstage geboren wurden, als Grottengeborene zu figurieren hatten. Auch Hermes, der Logos und Bote oder Vermittler, wurde von Maria in einer Grotte geboren[2]). Das Stallmotiv gehört andererseits einer außerordentlich weit zurückreichenden Mythologie an. Der Stallschuppen, der in den Skulpturen der Katakomben auftritt, existierte wahrscheinlich prähistorisch im Geburtsritual des Krischnaismus, und es scheint, gerade auf Grund jener Skulpturen, als wäre er seitens der Christen aus dem Mithraismus[3]) herübergenommen worden. Die Anbetung der „Magier", von der, wie wir oben gesehen haben, eine Parallele im egyptischen Geburtsritual anzutreffen ist, weist alle Merkmale dafür auf, daß hier ursprünglich ein Ritualbrauch vorgelegen hat, und der „Ochse und Esel" der christlichen Legende hatte aller Wahrscheinlichkeit nach denselben Ursprung; so auch die Legende von der sich neigenden Palme im Koran — eine Legende, die in einer Katakombenskulptur dargestellt ist und mit einer Abweichung in einem apokryphen Evangelium wiedergegeben wird, lange zuvor aber in den Mythen von den Geburten Apollos und Buddhas[4]) vorausgenommen worden ist.

Ebenso verhält sich's mit dem „in Windeln gewickelten Kinde, das in einer Krippe liegt". Genau dies ist die Beschreibung von dem Kindgott Hermes in griechischer Dichtung und Skulptur, und

[1]) Pausanias, II, 23; III, 25; VII, 25; VIII, 15, 36, 42; X, 32. [2]) Homerid. Hymn. an Hermes; Apollodoros 6 k. III. 10. 2. [3]) Siehe Christ and Krishna, wie zit. S. 119. [4]) Hom. Hymn. an Apollo, 117; Theognis, 5; Callimachus, Hymn. an Delos, 208; Plinius, Histor. Nat. XIV, 44. Rhys Davids, Buddhism.

von dem Kindgott Dionysos, der in seinem Krippenkorb in ritueller Prozession herumgetragen wurde und so in der Kunst dargestellt wird[1]); desgleichen des göttlichen Kindes Jon, das von seiner Mutter in seinen Windeln und seiner Korbwiege in ihrer Hochzeitsgrotte niedergelegt und von dort, in der Wiege, von Hermes zum Tempel[2]) des Apollo, des Vaters des Kindes, gebracht wird. In der Katakombenskulptur ist die „Krippe" nichts weiter als der längliche Korb oder liknon der griechischen Gott-Kinder[3]). Ein ähnliches Ritual hat es Nachweisungen aus christlichen Quellen zufolge[4]) unter den Ptolemäern Egyptens gegeben.

Der Chronicon Paschale stellt dar, daß sogar damals die übliche Anbetung eines von einer Jungfrau geborenen in einer Krippe[5]) liegenden Kindes ein antikes Mysterium war; und wir wissen aus anderen Quellen, daß der Sonnengott Heros, Sohn der Jungfrau Isis, alljährlich als um die Wintersonnenwende im Augenblick des Erscheinens des Sternbilds der Jungfrau geboren dargestellt wurde und zwar im Tempel, wo die heilige Kuh und der heilige Stier sich aufhielten; erstere galt, wie die Göttin, für übernatürlich befruchtet[6]). In der ganzen Hierologie ist nichts gewisser, als daß die christliche Erzählung von der Geburt Jesu eine bloße Adaptierung aus diesem altheidnischen Material ist. Der Prozeß der Mythenverfertigung kann übrigens in den Evangelien selbst weiter verfolgt werden, wo Lukas die Hirten und die quasi-wunderbare Empfängnis der Elisabeth zur Inszenierung der anderen Fassungen hinzubringt, während die apokryphen Evangelien noch anderes mehreres beifügen. Die Hirten kommen aus der-

[1]) Hesychius, s. v., *Λικνίτης*; Servius in Verg. Georg 1, 166. [2]) Euripides, Jon., 31 39, 1596. [3]) Es dürfte erwähnenswert sein, daß noch in der Mitte des 17. Jahrh. dies Symbol im protestantischen England fortexistierte. „Der Sarg unserer Weihnachtspastete, von länglicher Gestalt" sagt Selden, „ist eine Nachahmung der Krippe (i. e. crèche). Table Talk, art. Christmas. [4]) Migne, Patrolog. Curs. Comp., Ser. Gr. T. XCII, col. 385. Vgl. Plutarch, J. u. O. C. II; Macrobius Saturnalia 1. 18. [5]) In diesem Fall ist das Wort nicht liknon sondern phatnê, welchen Ausdruck Lukas gebraucht. Dieser Name wurde in der uralten Astronomie dem Nebel des Sternbilds des Krebses (Esel und Füllen) gegeben — also eine weitere Verbindung des Geburtsmythus mit Astronomie. [6]) Durch einen Lichtstrahl — eine Vorstellung, die in malerischer Behandlung des Mythus von der Jungfrau Maria wiederholt wurde. Der Mythus von der Kuh war weit verbreitet. Siehe Herodot III, 28; Plutarch, J. und O; c. 43; Pomponius Mela.

selben vorgeschichtlichen Zeit wie das Übrige. Sie gehören zu den Mythen von Cyrus und Krischna[1]); und sie sind mehr oder weniger im Mythus des Hermes inbegriffen, der an seinem Geburtstage die Wolkenkühe Apollos[2]) stahl, er der göttliche Hirte und Gott der Hirten.

## DER TAG DER GEBURT

Es liegt auf der Hand, daß der Geburtstag, bald nachdem die Geburtslegende christliche Gestalt angenommen hatte, entweder auf den 25. Dezember oder ein anderes Datum des Sonnenjahres verlegt wurde; und die späte Anerkennung dieses Datums seitens der Kirche war einfach auf die notorische Tatsache zurückzuführen, daß es in einem halben Dutzend anderer Religionen — egyptischen persischen phönizischen griechischen teutonischen — der Geburtstag des Sonnengottes gewesen war. Erst als der Christismus so einflußreich geworden war wie diese, konnte er ihnen solchermaßen offen entgegentreten. Mehrere Sekten hielten tatsächlich lange Zeit daran fest den Tag auf den 24. oder 25. April zu verlegen, indem sie ihn so mit der Frühlingstag- und Nachtgleiche statt mit der Wintersonnenwende in Verbindung brachten, während wieder andere ihn auf den 25. Mai festsetzten; und der größere Teil der orientalischen Kirche hielt jahrhundertelang den 6. Januar als das Datum fest — ein Tag, der dem Taufakt zugeteilt war und gegenwärtig Epiphanie genannt wird[3]). Alle diese Daten bezogen sich aufs Sonnenjahr und wurden nach dem gleichen Prinzip gewählt, nach dem die Platonisten verfahren hatten, die des Meisters Geburtstag auf den Tag des Apollo[4]) verlegten — d. h. entweder auf Weihnachten oder auf die Frühlingstag- und Nachtgleiche. Wie Julian uns erklärt, variierten diese Daten je nach den verschiedenen Vorstellungen darüber, wann das Jahr seinen Anfang nahm[5]), und die christliche Wahl mußte sich ja wohl nach dem Gebrauche richten, wie er um die christlichen Hauptplätze herum bestand. Aber sogar in Palästina war lange der gewählte Tag ein heiliger Tag außerhalb des herrschenden

[1]) Christ and Krishna, wie zitiert. 1. 9. [2]) Homerid. Hymn. an Hermes, 22 ff. [3]) Bingham, Christian Antiquities, ed. 1853, VII 280—282. [4]) Diogenes Laertius, Plato, 2. [5]) In Regem Solem, c. 20.

Kults. Anscheinend war es der 25. Dezember gewesen, an dem der phönikische Gott Melkarth in der heiligen Grotte vom Winterschlaf erwachte[1]). Am 25. Dezember (Casleu oder Chisleu) ließ Antiochus Epiphanes auf einem „Götzenaltar", der auf den „Altar Gottes"[2]) gesetzt wurde, ein Opfer darbringen, und wir können aus dem, was wir von den anhaltenden polytheistischen Neigungen der Bewohner Palästinas in diesem und in früheren Stadien ihrer Geschichte wissen, den Schluß ziehen, daß der Geburtstag des Sonnengotts für sie und andere Nationen ein wohlbekanntes Datum war, obwohl nach der Makkabäerzeit im Judentum eine Weile wenig davon zu hören gewesen sein mag, außer unter den Leuten auf dem Lande.

## DER KINDERMORD VON BETHLEHEM

Es ist kaum nötig, bei dem unhistorischen Charakter dieser Erzählung zu verweilen, die nur in der später hinzugekommenen Einleitung zum ersten Evangelium erscheint und sogar in der ausführlichen Darstellung der Begebenheiten des dritten fehlt, wo das rituelle Element in den ersten zwei Kapiteln so klar hervortritt. Es ist diese Erzählung nur eine Einzelheit in dem allgemein verbreiteten Mythus von der versuchten Tötung des Kind-Sonnengottes[3]), indem nämlich das Verschwinden der Sterne in der Frühe auf ein allgemeines Morden hinweist, dem das Sonnen-Kind entrinnt und wir finden sie bereits in der Legende von Moses, die entweder auf einem egyptischen Mythus beruht oder damit verwandt ist. Im 2. Jahrhundert gibt Suetonius eine Variante des Mythus als rezipierte Geschichte über die Geburt des Augustus[4]). Doch alles zur Verfügung stehende Material für den Krischna-Mythus weist darauf hin, daß das Motiv des allgemeinen Mordens lange vor der christlichen Ära in der indischen Mythologie bestanden hatte.

Es ist mir ein Vorwurf daraus gemacht worden, daß ich behauptete, die Erzählung von Moses und dem schwimmenden Binsenkorb sei eine Variante des Mythus von Horos und der schwimmenden Insel (Herod. II, 156). Es

[1]) Justi, Geschichte des alten Persiens, 1819, S. 93. Die Grotte ist nach Justi nichts anderes als die Welt. [2]) Makk. 1. 54—59. [3]) Oben, S. 188—189, 191—192. [4]) Octavius, c. 94.

scheint dies jedoch hinreichend durch die Tatsache erwiesen, daß es unter der Regierung Ramses II., wie uns die Denkmäler berichten, in Mittelegypten eine Örtlichkeit gab, die den Namen I-en-Moshé trug, „Die Insel des Moses". Dies ist der ursprüngliche Sinn: Brugsch, der die Tatsache veröffentlicht (Egypt under the Pharaohs, II. 117) deutet an, es könne auch „das Ufer des Moses" heißen. Doch ist es wohl selbstverständlich, daß die Egypter einen Ort nicht nach einer tatsächlichen Begebenheit im Leben eines erfolgreichen Feindes benannt haben würden, als welcher Moses im Exodus dargestellt ist. Name und Erzählung sind vielmehr gleich mythologisch und vorhebräisch, obwohl möglicherweise semitisch. Der assyrische Mythus von Sargon, der tatsächlich dem hebräischen sehr nahe kommt, mag die allerälteste Form gewesen sein; die Tatsache jedoch, daß die Hebräer ihre Erzählung nach Egypten verlegten, zeigt an, daß sie ihnen irgendwie als von dort bekannt war. Der Name Moses, ob er nun „Wasserkind" (so Deutsch) oder „Der Held" (Sayce, Hib. Lekt. S. 46) bedeutet, war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Beiname des Horos. Der Korb, in der spätern Welt, führt ohne Zweifel auf eine Zurichtung aus dem Ritual des korbgeborenen Gottkindes zurück, wie ja auch die Geburtsgeschichte Jesu. Bei Diodorus Siculus (1, 25) findet sich der Mythus in der Gestalt, daß Isis den Horus t o t „auf dem Wasser" fand und ihn ins Leben zurückrief; doch sogar in dieser Form liegt der Schlüssel zum Geburtsmythus des Moses auf der Hand. Und es gibt noch andere egyptische Anknüpfungen der Mosessage; hatten die Egypter doch einen Mythus von Thoth (ihr Logos), der den Argus (wie Hermes tat) erschlug und dafür nach Egypten fliehen mußte, wo er den Egyptern Gesetze und Wissenschaft gab. Dieser Mythus bedeutet jedoch seltsamerweise wahrscheinlich, daß der Sonnengott, der in der anderen Erzählung dem „allgemeinen Morden der Unschuldigen" (die Morgensterne) entronnen war, nun auf eigene Faust den Töter spielt, indem wahrscheinlich das Erschlagen des vieläugigen Argus das Erlöschen der Sterne beim Aufgehen der Sonne bedeutet. (Vgl. Eméric-David, Introduction, Ende). Ein anderer Hermes war Sohn des Nilus, und sein Name war heilig. (Cicero, De natura deorum III. 22; Cp. 16.) Die Erzählung vom schwimmenden Kinde wird schließlich in die griechische Sagenkunde aufgenommen. Im Mythus von Apollo werden der Säugling-Gott und seine Schwester Artemis auf schwimmenden Inseln geborgen (Arnobius, I, 36) oder, in anderer Version, auf Delos-Flößen (Plinius, Hist.-Nat. II. 89, IV. 22); Macrob. Sat. I. 7; Callimachus, Hymn. an Delos. 213; Pindar, Frag. zit. von Müller, Dorians, Engl. Übers. I. 332. Lucian, Deorum Dialog. Über Delos.

## DER KNABE JESUS IM TEMPEL

Strauß[1]) hat auf die unverkennbare Unzuverlässigkeit der Erzählung vom Knaben Jesus hingewiesen, der da im Alter von zwölf Jahren von seinen Eltern verloren und sodann im Tempel unter den Schriftgelehrten angetroffen wird, die er durch seine Weisheit in Erstaunen setzt. Sie ist nur bei Lukas zu finden. Den-

[1]) Das Leben Jesu. Abs. 1. K. v. § 41.

jenigen Kritikern gegenüber, welche in der Schlichtheit und dem nicht-wunderbaren Charakter der Erzählung den Beweis für ihre Echtheit erblicken wollen, weist Strauß auf die nicht-biblischen Geschichten von Moses hin, der nach ihnen sein Vaterhaus als zwölfjähriges Kind verläßt, um als Verkünder inspirierter Lehren aufzutreten, und auf die Erzählung von Samuel, der im gleichen Alter zu prophezeien beginnt. Dies war nämlich ein gewöhnliches Mythus-Motiv unter den Juden. Strauß hat aber versäumt zu bemerken, daß es heidnische Parallelen gibt, deren eine wahrscheinlich die Quelle für den ersten Teil der evangelischen Geschichte abgibt — das Verlorengehen des Kindes.

Strabos Bericht über Judäa enthält nach der Darstellung der griechischen Version des Mosesmythus ein Kapitel, das der Reflexion über das Wirken des göttlichen Gesetzes[1]) gewidmet ist; es finden sich dort einige Anführungen, die berichten, wie, unter anderen Episoden, „Eltern nach Delphi gingen", die „erfahren wollten, ob das ausgesetzte Kind noch am Leben sei", während das Kind selbst „zum Apollotempel gegangen war, in der Hoffnung, seine Eltern dort zu entdecken". Die Parallele entbehrt der Genauigkeit; doch ist der Schlüssel zum christistischen Mythus darin unverkennbar. Sicherlich ist Strabos Werk über Syrien und Judäa von vielen griechisch sprechenden Juden gelesen worden, wie solche die ursprünglichen jesuistischen Gruppen ausgemacht haben; und der Mythus kann sehr wohl eine Adaptierung unmittelbar nach Strabos Text erfahren haben, der mindestens ein Jahrhundert vor den Evangelien zu datieren ist.

Der von ihm wiedergegebene heidnische Mythus kann dann wieder in der Kunst reproduziert worden sein; da indessen ein Bild allein schwerlich die Vorstellung von einem verloren gegangenen Kinde auszudrücken vermag, ist die schriftmäßige Quelle in diesem Falle die wahrscheinlichere; Jesuisten, die Strabo im Falle des Mosesmythus auf falschen Wegen betroffen hätten, würden trotzdem kein Bedenken getragen haben, ihn in einem anderen Falle für ihre Zwecke zu adaptieren.

Das Detail vom Prophezeien des Knaben im Tempel läßt sich aber wiederum mit dem egyptischen Glauben zusammenhalten,

[1]) B. XVI. c. 2; § 38 (ed. Casaubon, S. 762).

wonach Kinder, die in Tempelhöfen spielen, durch ihr gelegentliches Schreien prophetisches Wissen kundtun sollen[1]). Und hier haben wir wieder mit der Tatsache zu rechnen, daß in einem Teil des egyptischen Rituals Isis als Klagende über den Verlust ihres Kinds, des Knaben Horos, auftritt. Lactantius, der dies Detail erzählt[2]), nennt nicht Horos, sondern Osiris; es handelt sich indessen bei ihm in nicht mißzuverstehender Weise um einen Knaben, der verloren geht und wiedergefunden wird; wir wissen auch, daß Osiris „das Kind" in Theben war. (Renouf, Hibbert Lectures, S. 84). Da das Ritual sich in einem Tempel abspielte, war es selbstverständlich, daß der verloren gegangene Knabe dort wiedergefunden wurde. Wenn also auch die evangelische Geschichte von der außergewöhnlichen Weisheit des Knaben Jesus eine Fortentwicklung auf heidnischen sowohl wie auf jüdischen Grundlinien darstellt, die Erzählung vom Finden im Tempel ist jedenfalls spezifisch heidnischer Mythus.

## DIE AUFERZIEHUNG IN NAZARETH

Daß die Verlegung des Geburtsortes Jesu nach Bethlehem mythisch ist, kann für alle diejenigen ausgemacht gelten, die überhaupt an irgendeiner Stelle der evangelischen Erzählung den Mythus akzeptieren. Es war offenbar von vornherein erforderlich, daß der Messias Ben David in der königlichen Stadt Judäas geboren würde. Die rationalistische Kritik der letzten Generation machte sich dementsprechend daran, zu entscheiden, daß, da Jesus nicht in Bethlehem geboren, er in Nazareth zur Welt gekommen sei[3]), und Strauß weist dabei auf die Zahl der Fälle hin, wo er in den Evangelien und der Apostelgeschichte der „Nazarener" genannt wird. Es ist allerdings zutreffend, daß die Art, in der im ersten und dritten Evangelium von Josef und Maria erzählt wird, sie hätten sich in Nazareth niedergelassen, oder seien nach der Geburt dahin zurückgekehrt, während das zweite Evan-

[1]) Plutarch, J. u. O., c. 14. [2]) Div. Inst. 1.2 1. [3]) So Strauß, erstes Leben Jesu. Abs. i. K. IV. § 39 (4. Aufl. 1. 301); zweites Leben Jesu, B. 1. § 31; B. II. Kap. 1. § 35 (3. Aufl. S. 191, 335); Renan, Vie de Jésus, ch. II. Owen Meredith, in The Prophet of Nazareth, 18, war einer der ersten, die dafür eintraten, daß Jesus ein Nazarit war.

gelium Jesus ohne weiteres aus Nazareth herkommen läßt, auf eine solche Ansicht naturgemäß hinweist, obgleich das Verfahren, eine angebliche Weissagung „er wird ein Nazarit" genannt werden, zur Erklärung für die Geburt in Nazareth zu verwenden, eigentlich jeden kritischen Kopf hätte stutzig machen müssen. Wenn man aber die Bibelstellen nachprüft und gründlich sondiert — eine Methode, der sich Strauß nie gehörig befleißigt hat — liefert das „Urevangelium", wie es auf diese Weise von Forschern abgeleitet wird, die so viel wie möglich beibehalten wollen, schließlich einen Jesus ohne jeden Beinamen[1]), genau wie die Episteln.

Und ein Leser, der sich die Mühe nehmen will, die Anspielungen auf Nazareth im ersten Evangelium, wie es vorliegt, einzeln aufzunotieren, wird gewahr werden, daß für die Ebioniten, die wie bekannt die ersten beiden Kapitel[2]) nicht besaßen, darin keine Rede war, weder von Nazareth noch von Jesus „dem Nazarit" noch Jesus dem Nazarener. Die orthodoxe Kritik hat in unscharfer Weise die beiden Formen Nazoraios und Nazarenos als äquivalent und als für „von Nazareth" stehend akzeptiert, ohne dabei die wiederholten Variationen in den Evangelien zu erklären, wo erstere Form fünf- und letztere sechsmal vorkommt. Eine aufmerksame Kritik kann sich auf eine solche Ausflucht nicht einlassen und sieht sich genötigt zu fragen, ob Nazoraios nicht Nazarit bedeute. In der Septuaginta erscheint das Wort, das wir im alten Testament mit „Nazarit" übersetzen, als Nazir (*Ναζιρ*) und Naziraios (*Ναζιραῖος*)[3]), und auf diese Schreibart gründet die orthodoxe Gelehrtenwelt die Behauptung, daß der Nazoraios des neuen Testaments nicht dieselbe Bedeutung gehabt haben könne. Durch derartige Schlußfolgerungen könnte indessen bewiesen werden nicht nur, daß die beiden Formen der Septuaginta verschiedene Bedeutungen gehabt haben müssen, sondern daß Josephus zwei verschiedene Bedeutungen im Sinne gehabt haben müsse, als er die Stellen (4 Ant. IV, 4, und 19. Ant. VI, 7) schrieb,

[1]) Siehe z. B. das Werk des Herrn Jolley, ob. zit. [2]) Epiphanius, Gegen Häresien XXX. 13, 14. [3]) Das Wort Nazir kommt in Jud. XIII. 5; Naziraios in Lam. IV. 7, und I Makk. III. 49 vor. In den NN VI, Jud. XVI. 17, und Amos II. 11, 12. bedeuten die dort verwendeten griechischen Wörter „ausgezeichnet", „heilig" und „geweiht".

wo er, der Behauptung nach, von den Nazariten spricht, da die Schreibung im ersten Falle Nazaraios (*Ναζαραῖος*, lat. Form Nazaraeus) und im zweiten Naziraios (*Ναζιραῖος*, lat. Form Naziraeus) sei. Angesichts der großen Unwahrscheinlichkeit, daß die vier Formen vier verschiedene Anwendungen hatten, schließt man, daß die geringe Variation in der griechischen Schreibung des Josephus nur von einer Schwierigkeit herrühre, den hebräischen Laut genau wiederzugeben. Nazareus ist zufällig das Wort, das in der lateinischen Vulgata zur Übersetzung sowohl des Hebräischen in Jud. XIII, 5, 7; XVI, 17, als auch des Griechischen in Math. II, 23 gebraucht wird. Übrigens kommt das Wort *Ναζωραῖος*, in der Schreibart des neuen Testaments, bei Amos II, 12 in der griechischen Version des Theodotion (2. C.) vor, von der Fragmente in den Hexapla des Origenes erhalten sind, und Nazoraios kann auf keine Begründung hin, wie sie von den Verteidigern der hergebrachten Ansicht aufgestellt wird, als ein natürliches Eigenschaftswort zu Nazareth, Nazara oder Nazrah ausgegeben werden.

Nach dieser vorgängigen genaueren Unterscheidung finden wir, daß der Text des ersten Evangeliums an Bedeutsamkeit erheblich gewinnt. Fangen wir beim ersten Kapitel an, so finden wir (V. 13) nur „von Galilaea", während Markus „von Nazareth von Galilaea" schreibt; in IV, 13 haben wir sodann eine offensichtliche Interpolierung in dem Satze vor uns: „Nazareth verlassend", da ja dieser Ort vorher nicht erwähnt worden war; während die bei Lukas (IV, 16) in ähnlicher Weise anzutreffende Erwähnung von Nazareth nicht weniger deutlich als unecht zu erkennen ist, insofern als die Einschiebung tatsächlich versehentlich zu früh im Kapitel erfolgt ist, so daß von den Geschehnissen in Capernaum gesprochen wird (V. 23), bevor noch der Besuch in Capernaum erwähnt wurde; und wir lesen weiter (V. 31) von „Capernaum, eine galiläische Stadt", nachdem ihrer bereits in der Interpolierung Erwähnung getan war. Eine flagrantere Interpolierung läßt sich nicht wohl denken. Im ersten Evangelium bleibt nunmehr nur noch eine Erwähnung von Nazareth übrig und zwar in dem Absatz (XXI, 11), wo die Volksmenge beim Einzug Jesu in Jerusalem auf einem Esel und eines Esels Füllen sagte: „Dies ist der Prophet Jesus aus Nazareth in Galilaea" — ein Mythus im Mythus. Die Stelle kann im ur-

sprünglichen Evangelium nicht vorhanden gewesen sein, das, wie wir gesehen haben, Nazareth an einer früheren Stelle nicht erwähnte; und es ist ganz sicher, daß keinem galiläischen Propheten in dieser Weise in Jerusalem hätte gehuldigt werden können. —

Aus dem ersten Evangelium bleibt nur eine einzige Stelle (XXVI, 71) übrig, die konform mit dem später hinzugekommenen zweiten Kapitel, von Jesus dem Nazarit[1]) spricht. —

Auch hier wieder wird, ganz abgesehen von dem Umstande, daß die ganze Erzählung unhistorisch ist, die fragliche Stelle durch die unmittelbar vorhergehende Erwähnung derselben Episode umgestoßen, wo der Ausdruck „Jesus der Galiläer" gebraucht wird. Da eine Magd so gesagt hatte, mußten einer anderen die Worte in den Mund gelegt werden: „Jesus der Nazarit" oder Nazarener. Entweder ist die ganze Stelle eine weitere spätere Interpolierung oder eine Reihe von Einschiebungen, und wir werden Gründe dafür antreffen, die entsprechende Stelle bei Markus als das Original anzusehen.

Im vierten Evangelium wird Jesus dreimal „der Nazarit", nie aber „der Nazarener" genannt. Und die einzige Stelle, wo Nazareth erwähnt wird (I, 45, 46) ist offensichtlich in derselben Weise interpoliert, wie die früheren Hinweise darauf bei Matthäus und Lukas. Dem Philippus werden dem Nathaniel gegenüber die Worte in den Mund gelegt „wir haben ihn gefunden, von dem Moses im Gesetz und die Propheten geschrieben haben, Jesus von Nazareth, Sohn des Josef", und daraufhin frägt Nathaniel: „Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?" Die ganze Episode, die eine unverhüllte Fiktion ist, ist den Synoptikern fremd; und ihre Unechtheit ergibt sich schon aus dem Texte. Die Erzählung berichtet, daß „am folgenden Morgen", nachdem Johannes von den Priestern angegangen worden war (V. 29), Jesus zu Johannes geht, daß „wieder am folgenden Morgen" (V. 35) Johannes Jesus sieht und ihn das Lamm Gottes nennt; daß dann noch einmal „den Morgen darauf" Jesus ins Land Galiläa geht — und dort Philippus trifft; während endlich (II, 1) „am dritten Tag eine Hochzeit zu Cana im

[1]) Die englische Revid. Version gibt ohne Begründung an dieser Stelle die Lesung „Nazarener", während der griechische Text des Revidenten nicht *Ναζαρηνος* sondern *Ναζωραῖος* schreibt.

Lande Galiläa" stattfand. Ein Tag ist eingeschaltet worden[1]). Zum Schlusse des vierten Evangeliums endlich ist der Zusatz „der Nazarit" zur Inschrift auf dem Kreuz zugestandenermaßen der letzte Zug in der Erzeugung dieses besonderen Mythus, da keiner der Synoptiker diesen Zusatz hat, wenn auch Johannes geltend macht: „diese Überschrift lasen daher viele Juden". —

So verschwindet denn also zunächst „Nazareth", aus dem korrigierten Text des ersten und vierten Evangeliums und aus einer Stelle des dritten. Es bleiben bei Lukas nur die Erwähnung (I) von Nazareth in der rein mythischen Vorgeschichte, die als aus einem späteren Stadium des Jesuismus stammend anzusehen ist, als selbst die auf das Matthäusevangelium aufgepfropfte Vorgeschichte, und ferner (2) die Erwähnung im späteren Mythus vom Besuch des Knaben im Tempel — wobei keine von beiden als Fall eines ursprünglichen biographischen Datums in Anspruch genommen werden darf. Wir stehen nach wie vor dem Vorkommen von „Nazareth" und dem Gebrauch des Zunamens „Nazarener" bei Markus, dem Gebrauch beider „Nazarener" und „Nazarit" bei Lukas, und dem Gebrauch von „Nazarit" in der Johannischen Darstellung von der Gefangennahme gegenüber. Markus enthält nach dem durch die englischen Revidenten festgestellten griechischen Text „Nazarener" viermal — ein bedeutsamer Umstand, da in zwei Fällen davon Matthäus und in dem andern Lukas einander nicht entsprechen, wenngleich in einem Falle Lukas im Sinne der Markusstelle interpoliert ist.

Bei (a) Markus I, 24 ruft der Besessene „du Jesus der Nazarener" (nicht „von Nazareth", wie unsere Revidenten übersetzen); (b) X, 46 ruft der blinde Bettler, dem gesagt wird, daß „Jesus derNazarener" vorbeikomme, „Jesus, du Sohn Davids", (c) XIV, 67 sagt die Magd, „der Nazarener, Jesus", und (a) XVI, 6 sagt der Engel „Jesus der Nazarener". Im Falle a wiederholt Lukas die Markusstelle wortwörtlich, und die andern Evangelien enthalten nichts davon. Im Falle b findet sich bei Matthäus (XX, 30) keine Er-

[1]) Daß dies später erkannt wurde, ergibt sich aus dem Umstand, daß XXI. 2. von Nathaniel mit einem Male „aus Cana in Galiläa" gesagt wird, zum Zwecke diese Episode und die vom Hochzeitswunder zu einem Tag zusammenzuziehen.

wähnung vom Nazarener oder Nazareth; Lukas aber hat (XVIII, 37) „Jesus der Nazarit". Im Falle c, wo Markus von vornherein die Magd „Nazarener" sagen läßt, und die Episode wie den Ausdruck nicht wiederholt, läßt Matthäus wie bemerkt, eine Magd sagen: „der Galiläer", und eine andere „der Nazarener", während Lukas (XXII, 56 ff.) eine Magd und einen Knecht auftreten läßt, aber Nazareth nicht erwähnt, noch auch Jesus mit einem Beinamen, obwohl Petrus (V. 59) Galiläer genannt wird. Das vierte Evangelium enthält andererseits zwei Gebrauchsweisen für „der Nazarit", in der Geschichte von der Gefangennahme (XVIII, 5, 7), wo die Synoptiker keine solche Stelle haben. Schließlich steht Lukas völlig isoliert mit der Erzählung von Emmaus da (XXIV, 13 ff.), wo (V, 19) einige Handschriften „Nazarit" und andere „Nazarener" enthalten. Da wir hier fraglos ein späteres Addendum vor uns haben, schrumpft das Beweismaterial für „Nazarener" aus den evangelischen Urkunden auf Markus zusammen.

Die besondere Konsequenz dieses Evangeliums im Gebrauch des Ausdruckes „Nazarener" kann prima facie entweder im Sinne einer speziellen biographischen Kenntnis, oder einer wohlerwogenen Adaptierung gedeutet werden, die von andern nur in bescheidenem Maße nachgeahmt wurde. Und wenn wir die Beobachtung machen, daß in jedem Falle der Beiname in einer mythischen Erzählung gebraucht wird, während nur das isolierte nackte Diktum im ersten Kapitel: „Jesus kam von Nazareth in Galiläa und wurde von Johannes getauft", übrig bleibt, kann da noch zwischen den Alternativen geschwankt werden? Die Tatsache, die Tischendorf aufzeigt, daß die Form „Nazarener" wesentlich nur durch die lateinischen Handschriften gestützt wird — läßt auf eine wohlerwogene Kontrolle, auf die Einführung einer Quasikonsistenz ins Chaotische schließen, das um das Epitheton „Nazarit" und den Ortsnamen Nazareth herum entstanden war. Sogar Lukas hält sich, ausgenommen einen Fall, nicht an die Redaktion; ein Umstand, der die Geltendmachung „einer speziellen biographischen Kenntnis" für das zweite Evangelium ausschließt. So sind wir denn zu den folgenden Tatsachen und Schlußfolgerungen gelangt:

1. Die frühesten Texte sprechen nur von einem Jesus und wußten nichts von Nazareth, sagten auch nichts davon, daß er Nazarit ge-

wesen sei. Solches ist die Stellung, die Paulus oder die paulinischen Verfasser in der Sache einnehmen. —

2. Nach Paulus scheint der Jesuismus mit den alten sektiererischen oder aszetischen Gebräuchen des Nazarismus eine Verbindung eingegangen zu sein. Es ist sehr zweifelhaft, ob zunächst den Formen Nazarener und Nazarit die gleiche Bedeutung beiwohnte, oder ob etwa der Name Nazarener auf der Basis des „Netzer" oder Nazareth-Mythus entstand, zur Unterscheidung der nicht-nazaritischen von nazaritischen Christen.

3. Einige Zeit nachher bemühten sich wahrscheinlich antiaszetische Gruppen (siehe unten, 2. Abteilung, § 1) den Nazarismus lahmzulegen, indem sie dem Ausdrucke Nazarener eine neue, quasi-historische Grundlage schufen: Und dies wäre die Schlußfolgerung, der auch wir uns nicht entziehen könnten, wenn wir uns die Andeutung des Dr. Cheyne[1]) aneigneten, wonach der Name Nazara mit dem Nesar in Gennesarat verwandt sein und das nördliche Bethlehem ursprünglich Bethlehem von Nazar oder Nesar-Bethlehem von Galiläa genannt worden sein soll. Nach dieser Ansicht hätte „Nazarener" die allgemeine Bedeutung von Galiläer besessen. Eine solche Reduktion aber hat keinen Einfluß auf den Schluß, daß der Lokalisierung Jesu auf die Stadt Nazareth oder Nazara wahrscheinlich ein späterer und nicht früherer Mythus als der der Geburt zu Bethlehem zugrunde liegt, und daß sie in der Art und Weise, wie die Erzählung bei Matthäus sich entwickelt, entstanden ist. Sie wird dem Markus seitens (wahrscheinlich römischer) Methodiker systematisch aufgedrungen, die hier den Mythus von Bethlehem ignorieren, einfach, weil dieser der früheren Vermengung Vorschub leistete, insoferne Jesus dort mehr zum Nazoraios als zum Mann „von Nazareth" gemacht werden soll. Wenn „Nazareth" oder, nach der gewöhnlichen Schreibweise „Nazaret" die richtige Schreibart ist, hätte das Eigenschaftswort dazu Nazaretaios oder sonst ein Wort sein müssen, bei dem das t beibehalten worden wäre[2]). Der moderne Name des Dorfes „Nazrah", wo das t ausgelassen ist, sowie die gelegentlich auftretende Lesart „Nazara" können zurückzuführen sein auf die bloße phone-

[1]) Encycl. Bibl. art. NAZARETH. [2]) Siehe Keim, Life of Jesus, Engl. Übersetzung 1.

tische Korruption, die bei Namen so häufig vorkommt. Wenn aber, wie Keim schließt, indem er sich Hengstenberg und anderen anschließt, der wahre hebräische Ortsname Netzer oder Nezra war, dann weist die allgemeine Rezipierung der Form Nazareth auf einen wohlerwogenen Versuch hin, dem Ausdruck „Nazarener" eine neue Grundlage zu schaffen, ohne zu nahe an das hebräische Nazir = Nazarit, oder Netzer = „der Zweig" zu geraten, Formen, die unter allen Umständen zu verstehen gegeben hätten, daß die geographische Unterstellung gekünstelt oder irrtümlich war[1]).

Diese Ansicht des Prozesses scheint eine Bekräftigung durch die hierher gehörigen Erscheinungen im Text der Apostelgeschichte zu empfangen. Es kommen dort (1) sechs Erwähnungen eines „Jesus des Nazariten" vor, und (2) eine von Nazareth (X (37) 38)[2]), ein Fall von „Nazarener" ist nicht anzutreffen. Und die Erwähnung von Nazareth ist offenbar unecht, indem sie in einem Satz ohne Knochengerüste und noch dazu als reine Zugabe zu einer schon vorher gegebenen vollständigen Charakterisierung Jesu — alles in einem mythischen (obwohl ursprünglichen) Gespräch mit Petrus — einfach hineingepfropft worden ist. Die Apostelgeschichte nennt also durchaus Jesus den Nazariten, wie Markus durchaus den Nazarener; und die wahrscheinliche Lösung ist die, daß die Kompilatoren der Apostelgeschichte Jesus zum Nazariten machten, weil für sie seine Anhänger nunmehr als Nazariten bekannt waren; die methodisierenden Redaktoren des Markusevangeliums aber hatten sich ihrerseits schlüssig gemacht, diesen Ausdruck auf den Ortsnamen Nazareth zu gründen, und hielten die Form Nazarener für besser geeignet, aus der Verbindung mit der bekannten historischen Gruppe der Nazariten gelöst zu werden.

Das Problem, wie es zugegangen sei, daß der jesuistische Kult, der für Paulus und die Paulinisten keine Verbindung mit Naza-

[1]) Es ist wiederholt geltend gemacht worden, daß außerhalb der Evangelien und der Apostelgeschichte nirgendwo eine Spur von einer Ortschaft wie Nazareth innerhalb der anerkannten jesuinischen Periode zu finden sei. Vgl. darüber Dr. Cheyne, im zitierten Artikel und Prof. Drews, Die Christusmythe ed. 1910, S. 25 ff. [2]) Die englischen Textrevidenten verdunkeln wie gewöhnlich das Beweismaterial, indem sie durchaus die Form „von Nazareth" gebrauchen.

ritismus hat, mit dieser Institution später assoziiert wurde, gehört streng genommen zum späteren historischen Teil unserer Untersuchung. Hier dürfte es aber am Platze sein, darauf hinzuweisen, daß während die Jesuisten sich zu „Nazariten" entwickeln mochten, indem sie als ihr Symbol das prophetische „Nazar" (Netzer) oder das Davidische „Zweig" des Jesaja, in einem allgemeinen messianischen Sinne, annahmen, ein höchst bemerkenswerter Schlüssel für ein solches Abweichen in der alttestamentarischen Legende von Jesus dem Hohepriester enthalten ist, der in Zacharias (III, 1—8; VI, 11—12) als „der Zweig" (wörtlich „der Sproß") figuriert und eine quasimessianische Rolle spielt, insofern er als Priester und als König doppelt gekrönt ist. Hier tut sich ein neues Problem auf. Der entscheidende Text, Matth. II, 23, verweist auf eine Prophezeiung, daß der Messias Nazoraios (hebr. Nazir) genannt werden solle; und der einzige prophetische Ausspruch, mit dem sie in Verbindung zu bringen ist, ist der bei Jesaja XI, 1, wo vorhergesagt wird, daß ein „Zweig" (Nazar oder Netzer) aus der Wurzel Jesse sprossen werde. Bei Zacharias ist das hebräische Wort nicht Netzer, sondern tsemach; es ist aber sehr wohl möglich, daß das Wort Netzer gewöhnlich mit Beziehung auf letzteres im Gebrauch gewesen ist, und daß in der verloren gegangenen aramäischen Umschreibung dasselbe Wort zur Wiedergabe beider Stellen Verwendung gefunden hat[1]).

Daß das Wort tsemach bei Zacharias als auf den Messias hinweisend erachtet wurde, gleichwie das Wort Netzer bei Jesaja, wird durch die chaldäische Exegese des Zacharias erhärtet, die in Kapitel III, 8 „einen Messias" und in VI, 12 „einen Mann, dessen Name Messias war" enthielt[2]).

Hier war nun also ein ursprünglicher messianischer Jesus, der in besonderer Weise als Nazir oder Nazarit bezeichnet werden konnte, im Sinne eines mystischen „Zweigs" des Jesaja. So mag es dann eine ausdrückliche Rückkehr zum Symbolismus gewesen sein, der mit diesem priesterlichen und messianischen Jesus verbunden war, welchen Paulus als die „Einführung eines anderen Jesus, den wir nicht gepredigt haben", zurückwies. Und die Tatsache, daß

[1]) Siehe Argumente dafür bei H. Nicholson, The Gospel according to the Hebrews, 1879 S. 33. [2]) Cahen, in loc.

Spuren einer Verfälschung der Textstelle Zach. VI, 11 vorliegen, welche anscheinend ursprünglich dem Zerubbabel eine der beiden Kronen zugewiesen hatte[1]), weist auf irgendeine spezielle vorchristliche Bewegung hin, die mit dem Jesus bei Zacharias zu tun hatte.

Welcher Natur diese war, ist nicht festzustellen[2]); doch die Tatsache, daß das Mazdeische Detail der „sieben Augen" in gleicher Weise mit dem Jesus des Zacharias (III, 9) und dem Judäischen Jesus der Apokalypse (V, 5—6) assoziiert ist, deutet auf eine fortlaufende messianische Idee hin. Im übrigen läßt sich behaupten, daß das Aufkommen eines besonderen Typus von „Nazir", der angeblich nach dem Netzer des Jesaja und Zacharias benannt wurde, den eigentlichen Ursprung der Form Nazarener zum Unterschied von Nazarit[3]) abgegeben haben könne.

Diese Theorie vom Hergang der Entwicklung mag haltbar sein oder nicht, jedenfalls kann nicht behauptet werden, es gebe irgendeine annehmbare Begründung für den Glauben, daß der evangelische Jesus ein Mensch war, der in Nazareth geboren wurde. Wäre er auch dort zur Welt gekommen, ist es doch offenbar unwahrscheinlich, daß seine späteren Anhänger (seine Jünger werden nirgends so genannt, und Paulus gebraucht den Ausdruck nie) nach dem kleinen Dorfe, wo er geboren wurde, benannt worden wären, da doch faktisch seine Lehrtätigkeit sich dort nicht abgespielt hat.

Der bekannte historische Gebrauch des Ausdruckes „Galiläer" zur Bezeichnung gewisser sektiererischer oder fanatischer Gruppen schließt einen solchen Hergang aus; und da bereits die Nazariten in größerer Anzahl existierten, wäre der angebliche geographische Name für die Jesuisten eine sehr überflüssige und dem gewöhnlichen

[1]) Vgl. Robertson Smith, The old Testament in the Jewish Church, 2. Ausg. S. 446. [2]) Es ist bemerkenswert, daß Josephus 4 Jesusse nennt, die Hohepriester waren. Einer von diesen wurde von Antiochus Epiphanes und einer von Herodes abgesetzt. [3]) Es wird indessen eine besondere Verbindung zwischen Nazaritismus und dem Messiasglauben durch die Tatsache glaubhaft gemacht, daß Gelübde abgelegt wurden, „Nazarit zu werden, wenn der Sohn Davids gekommen sei", und daß, wer ein solches Gelübde ablegte, am Sabbath Wein trinken durfte, aber nicht an Wochentagen. Tract. Eiruvin, fol. 43, col. 2, zit. von Hershon, Genesis with a Talmudical Commentary, Engl. Übersetzg. S. 472.

Verfahren fremde Vermengung gewesen. Es liegt aber kein angebbarer Grund für den Glauben vor, daß irgendein prophetischer oder kultstiftender Jesus in Nazareth geboren wurde. Dieser Ansicht anhängen heißt soviel, als aller kritischen Prüfung Trotz ententgegensetzen.

## DIE VERSUCHUNG

Während wir uns überzeugen können, daß die Geburt des Gottes der europäischen wie hindostanischen Volkssagenkunde gemeinsam ist, ist die Versuchung Gottes ein Mythus speziell orientalischen Gepräges und wird in dieser Form vor dem Aufkommen des Christismus in hellenistischer Mythologie nicht angetroffen. Der letztere Mythus stellt sich aber schließlich nur als eine Variante des ersteren heraus, so verschieden die Erzählungen sind, und wir gelangen zur Wahrheit vermittelst gewisser hellenischer Mythen, deren Ursprung bisher noch nicht nachgewiesen wurde. Es gibt aber keinen belehrenderen Fall von Mythusentwicklung als diesen.

In seiner christlichen Form stellt die Versuchung ein ziemlich genaues Analogon zu einem Teil der Versuchung des Buddha[1]) dar; und sie hat eine noch entferntere Parallele in der Versuchung Zarathustras[2]), von welchen beiden Mythen seitens des Herrn Darmesteter behauptet worden ist, daß sie sich auf Grund der Annahme eines von einander unabhängigen Entspringens aus dem Mythus von der Versuchung des Saramâ durch den Panîs im Rig Veda[3]) begreifen lassen. Da der erste Teil der buddhistischen Erzählung in jeder Hinsicht die Merkmale eines Naturmythus aufweist, worin der Sonnengott von den Sturmgeistern zu Beginn seines Laufs überfallen wird, so scheint diese oder irgendeine andere hindostanische Ableitung für diese Vorstellung eine hinreichend wahrscheinliche zu sein und der christistische Mythus könnte billigerweise als eine nachmalige Sophistikation desselben Phantasieproduktes angesehen werden.

Es gibt aber ausschlaggebende Gründe für die Schlußfolgerung, daß die christliche Erzählung auf anderer Bahn zur Entwicklung gelangte; und wenn wir diese verfolgen, dürften wir wohl einigen

[1]) Rhys Davids, S. 36—37; Buddhist birth Stories, 1. 84, 96—101, 106—109.
[2]) Zendavesta, Vendidad, Farg. XIX, § 1. [3]) Ormuzd et Ahriman, S. 195—203.

Grund für die Annahme finden, daß die Zoroastrische Form auf einen nicht-vedischen Ursprung zurückzuführen ist.

Der erste Hinweis liegt in dem Detail von „dem äußerst hohen Berge" des ersten und dritten Evangeliums[1]), wofür eine deutliche Parallele in einem unbedeutenderen griechischen Mythus zu finden ist. In einer Erzählung vom jungen Jupiter nämlich, die Ennius in seiner Übersetzung der heiligen Geschichte des Evemeros gibt, und die uns durch den christlichen Kirchenvater Laktantius aufbewahrt worden ist, „führt ihn (Jupiter) Pan zum Berge, der die Himmelssäule genannt wird; woraufhin er den Berg besteigt und über die Lande hin schaute; und dort auf jenem Berge errichtete er dem Coelus (Himmel) einen Altar. Auf diesem Altar opferte Jupiter zuerst, und an jener Stelle sah er zum Himmel empor, wie wir jetzt sagen", usw.[2])

Dieser Mythus selbst ist, wie wir noch sehen werden, höchstwahrscheinlich zur Erklärung eines Bildes oder Skulpturwerks konstruiert worden, als Ausgangspunkt genommen würde er indessen jedenfalls, wenn dramatisch oder künstlerisch[3]) dargestellt, hinreichen, den Christisten eine Grundlage für ihre Erzählung abzugeben.

Pan, der mit Hörnern und Hufen und Schwanz dargestellt wird, vertritt den Teufel, wie er von Juden und Christen seit unvordenklichen Zeiten aufgefaßt wurde. Als Furchterreger hatte Pan schon sogar für die Heiden eine schreckliche Seite, die sich einer Fortentwicklung willig darbot. Wenn also Satan Jesus alle Königreiche der Welt zeigt und dafür Anbetung verlangt, so haben wir nichts weiter vor uns als eine Zurichtung der griechischen Erzählung. Eine beliebige Darstellung davon hätte den jungen Gott neben dem Dämon und dem Altar auf dem Bergesgipfel stehend wieder-

[1]) Matth. IV. 8; Lukas IV. 5. In der englischen revidierten Übersetzung ist der „hohe Berg" aus der Lukasstelle entfernt worden, da ihn die ältesten Manuskripte nicht enthalten. [2]) Laktantius Divine institutes, I. 11. [3]) Kein Denkmal, das K. O. Müller in seinem Ancient Art. beschreibt, ist streng genommen mit der eben zitierten Beschreibung identisch; wie wir aber später sehen werden, wird Pan als der Lehrer des Olymp, des Zeusberges und als ein Jüngling, und dann wieder an der Seite Apollos auf dem Berge Tmolus dargestellt. Das gehörte alles demselben Mythenkreis an; und Pan mit Zeus auf dem Olymp konnte leicht als Pan neben dem personifizierten Olymp aufgefaßt werden. Vgl. üb. d. allgemeine Verbreitung der primitiven Bergverehrung McCulloch, Religion, its origin and forms, S. 34—36.

zugeben gehabt; für das Auge eines Christen konnte das nur bedeuten, daß der Teufel Anbetung heischte als Entgelt für die Königreiche der Erde, auf die er hinzeigte; während für Heiden Pan als Gott der Berge[1]) an seiner natürlichen Stelle gewesen wäre. Die befremdendste Seite der christlichen Erzählung ist die naive Anerkennung der vollendeten Herrschaft Satans über die Erde — wieder eine der vielen Illustrationen von dem immerwährenden Hinübergleiten des semitischen und andern antiken Monotheismus in den Dualismus. Da aber eine solche extreme Auffassung von der Gewalt Satans in den Evangelien gewöhnlich nicht anzutreffen ist, besteht eine desto größere Wahrscheinlichkeit dafür, daß die fragliche Episode zufällig hineingeraten ist.

Sie ließe sich des weiteren in Verbindung bringen mit der Tierkreis-Astrologie der Zeit; denn ebenso wie Jesus an der verhängnisvollen Wende seiner Laufbahn auf den zwei Eseln des Sternbildes des Krebses erscheint, so konnte er auch von vornherein mit dem Zeichen des Steinbocks assoziiert werden, der „die Sonne von den unteren Regionen (ab infernis partibus) zu den höchsten führt", und nach seiner Ziegennatur immer von „Niederungen zu den höchsten Felsen geht"[2]).

Mit dem Steinbock war ursprünglich seiner Bocksbeine wegen Pan „der Ziegengott" identifiziert worden; doch ist er weiterhin direkt mit dem Sternbild in dem Mythus assoziiert, worin er den Titanen einen panischen Schrecken einjagte, als sie mit Zeus kämpften, und in dem andern, wo Pan ausdrücklich die Gestalt einer Ziege annimmt[3]).

Die symbolische Erklärungsweise führt uns noch weiter. In Attika und in Arkadien hatte Pan seine besonderen Berge, die nach ihm benannt waren, und die Felsen in einer ihrer Höhlen wurden Pan-Ziegen genannt[4]). Und da Pan (ursprünglich Paon[5]) der Hirte) selbst wieder, infolge des gleichen Wortklangs, „das All" war, waren mythisch der Pans-Berg und „der Berg der Welt", von wo aus alle Königreiche sichtbar waren, ein und dasselbe.

[1]) Homerid. Hymn. an Pan. [2]) Macrobius, Saturnalia, 1. 21. Ende. [3]) Erastothenes, c. 27; und vg. Diodorus Siculus, I. 88, mit Beziehung auf die Attribute des Ziegengottes in Ägypten, die ihn mit Pan identisch erscheinen lassen. [4]) Pausanias, I. 32, Ende; VIII. 36, 38. [5]) Preller, Griechische Mythologie, 1. 581. So K. O. Müller, Welcker und andere vor ihm.

Diese restlose Verdoppelung kommt früher schon in der semitischen Mythologie vor; dort war der babylonische Gott Azága-Súga „die oberste Ziege", insofern sein Name auf das akkadische Wort für Ziege, nämlich U z zurückgeht.

Die akkadische heilige Ziege war zugleich ein Gott und der Steinbock des Tierkreises, und auf ältesten chaldäischen Zylindern kommen Ziege wie Gazelle häufig einer Gottheit zur Seite stehend vor.[1]) Hier haben wir den wahrscheinlich durch die Kunst vermittelten Ursprung des von Ennius aufbewahrten Pan-Mythus vor uns, insofern Uz sich dem Pan durch seine Benennung als „der (große) Geist", und dadurch, daß er ein Name für den Sonnengott war, annäherte. Genau dasselbe Zusammentreffen finden wir in den Vedas, wo A j a „die Ziege" auch „Geist" bedeutet, und wo die Ziege, „die die Dunkelheit durchschreitet und zum dritten Himmel aufsteigt", deutlich für die Sonne steht — eine Genauigkeit in der Parallelität, die ein für allemal die Tatsache der Berührung der vedischen und der nicht-arischen asiatischen Systeme im grauen Altertum als gesichert erscheinen läßt[2]). Nun ist der hebräische Gott Azazel, der mit der Ziege identifiziert wird[3]), offensichtlich eine Variante des altbabylonischen Ziegengotts, und bezüglich des Azazel besteht eine alte Kontroverse, ob der Name eine Ziege oder einen Berg bedeutet[4]).

Hier scheinen wir den Quellpunkt alles folgenden zu haben. In der alten akkadischen Volkssage wurde die Sonne „die Ziege", U z genannt, weil sie par excellence die Kletterin, die „hohe" war; und derselbe Name wurde in der gewöhnlichen Weise der Mythenbildung dem Tierkreissternbild gegeben, das den Anfang des Aufstiegs der Sonne zum Himmel bezeichnet. Die astronomische Vorstellung ist in den babylonischen Skulpturen merkwürdig deutlich ausgeprägt, die den Gott in einer Kleidung von Ziegenfellen darstellen, dem heiligen Gewand der babylonischen Priester, „den Lauf der Sonnenscheibe beobachtend, die auf einen Tisch gelegt ist und mit einem Seile langsam herumgedreht wird"[5]). Daß das Wort U z uranfänglich mit „Höhe" in Verbindung stand, wird

[1]) Sayce, Hibbert lectures, S. 284—286. [2]) Muir, Ancient Sanscrit texts, V, 304, Anm. [3]) Lev. XVI. 8. A. V., und R. V. marg. [4]) Spencer, de Legibus Hebraeorum, Lib. III. cap. 1. Dissert. 8 (ed. 1686, II. 451). [5]) Sayce 1, S. 285.

dadurch wahrscheinlich gemacht, daß das semitisch-chaldäische Wort Uzzu „Ruhm" bedeutete[1]). Für die Semiten im allgemeinen aber bekam das Wort Uz die Bedeutung Ziege, und sowohl im Hebräischen wie im Arabischen bedeutete Uzaz oder konnte es bedeuten einen spitzen oder steilen Berg[2]) — die Wurzel ist dabei wieder offenbar eine mit der Bedeutung „Höhe". So waren denn in alter Zeit die Begriffe Ziegengott, Berg, „Säule des Himmels" und die Sonne auf die Höhe heraufführen[3]) einer im andern enthalten. Der ganze Komplex von Begriffen ist nur eine Variante von der Geburt der neuen Sonne zur Zeit der Wintersonnenwende, und wir wissen durch Julian[4]), daß zu Edessa, „der Sonne seit unvordenklichem geweiht", Monimos („treu") und Aziz („feurig") als „Beisitzer" der Sonne galten. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist Aziz = Uzaz, und die „Beisitzer" sind nur ein weiterer unter den zahlreichen Versuchen, die Bedeutung der zwei begleitenden Figuren zu enträtseln, die sich, wie wir sahen, aus der ursprünglicheren Idee von dem Gott selbst entwickelt haben.

Es scheint nicht unwahrscheinlich, daß dies die richtige Lösung mehrerer sonst unverständlicher griechischer Mythen sein dürfte, wie auch der Mythus von Pan, der Jupiter auf den Gipfel des hohen Berges geleitet.

So stellt Ovid in den Metamorphosen z. B. Pan im musikalischen Wettstreit (wie Marsyas) mit Apollo auf dem lydischen Berge Tmolus dar, wobei der vermenschlichte Berg die Rolle des Schiedsrichters spielt[6]).

Hier haben wir wahrscheinlich bloß eine andere Variante der auf eine bildliche Darstellung hin entstandenen Geschichte von Pan, der Jupiter auf die Bergeshöhe führt. Irgendein unbekanntes Bild oder eine Vase oder Skulptur, worauf eine Figur wie die des Pan mit seiner Flöte und eine Apollogestalt mit der Leier — Symbole der Identifizierung[6]) — dargestellt waren, wie sie zu-

[1]) Id. ib. [2]) Spencer, wie zit. [3]) So wurde zu Mendes der Apis-Stier-Sonnengott mit dem Ziegengott identifiziert. Plutarch, J. und O. c. 73, Ende. [4]) In regem solem, c. 16, zit. Jamblichus. [5]) Metam. XI. 146—169. [6]) Daß für die Semiten zunächst der Sonnengott die Leier trägt, wird durch den Umstand wahrscheinlich gemacht, daß David, der so viele Züge des Sonnengottes Daoud (Sayce, Hibbert Lectures, S. 52—57) aufweist, in dieser Ausstattung vorkommt. Siehe Amos VI. 5; und vgl. Hitzig, die Psalmen, 1836, II, 3—4. Der Ziegengott würde in seiner Eigenschaft als Hirte die Flöte tragen können.

sammen auf einem Berge standen, würde das Nachdenken darüber anregen müssen, was die Beiden täten, und der natürliche und befriedigende Lösungsversuch eines Griechen würde der sein, daß sie in einem musikalischen Wettstreit begriffen seien. In dieser Weise ist sogar die entwickeltere Erzählung von Satyr Marsyas[1]), wie auch die Erzählungen von Pan und Jupiter, Jesus und Satan wahrscheinlich von demselben alt-akkadisch-semitischen astronomischen Bilde vom Ziegengott abgeleitet, der da neben dem Sonnengott auf der Höhe steht, die sozusagen der Ziege und der Sonne gemeinsam war. Der Berg Tmolus, der im lydischen Mythus bereits vermenschlicht wurde, konnte dabei in natürlichster Weise wie in Ovids Versen, als Lauschender und als Schiedsrichter dargestellt werden; und der eselohrige Midas spielte sicherlich eine verständliche symbolische Rolle im ursprünglichen Kunstwerk.

Andererseits kann sehr wohl die alte babylonische symbolische Szene die Wurzel der späteren griechischen Erzählungen und bildlichen Darstellungen des Gottes Dionysos und seines Gefährten Silenus abgegeben haben, wobei, wie oben angemerkt wurde, letzterer eine Variante des Marsyas ist, der seinerseits eine Panvariante darstellt. In der späteren Kunst ist Silenus zur komischen Figur geworden; in höheren Formen des Mythus aber ist er des jungen Gottes würdiger Lehrer und Führer, „in ihm die höchsten Bestrebungen erweckend", und ihm „verdankt Dionysos viel von seinem Erfolg und Ruhme"[2]).

Er ist außerdem „der erste König des (Bergs) Nysa, aus einem alten Stamme, von dem nichts mehr bekannt ist"[3]). Aus diesem

[1]) Ursprünglich war Marsyas anscheinend eine phrygische Variante für Pan, der als Silen dargestellt wurde (Herodot VII. 26), und die Geschichte vom Schinden des Marsyas mag aus dem Umstand hervorgegangen sein, daß das Symbol für ihn ein Weinschlauch aus Tierhaut war, Müller, Ancient Art, wie zit. S. 450; Introduction to Mythology, b. 54; Preller, 1, 578; doch der Umstand, daß Marsyas in der antiken Kunst als Gekreuzigter und zwar im echt historischen Sinne, nämlich an den Handgelenken aufgehangen, dargestellt wird, und daß das Abhäuten der Opfer zu mehreren Ritualen der Menschenopfer gehörte (Einzelheiten und Hinweise in Pagan Christs), deutet auf eine breitere anthropologische Grundlage hin. Mit Beziehung auf die gekreuzigte Gestalt des Marsyas siehe J. M. Schiele, Die sterbenden und auferstehenden Gottheiten (Religionsgesch. Volksbücher) 1908, S. 45. [2]) Diodorus Siculus, IV. 4. Vgl. Preller, 1. 577 und Zitate. [3]) Diodorus, III. 72 (71).

Gesichtspunkt wird sein Schweif mit aller Hochachtung als eine geheimnisvolle Besonderheit behandelt. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist dies nun eine andere Art, den Ziegengott zu erklären, der im Symbol wie ein Lehrer neben dem jungen Sonnengott steht, und ihm seinen Himmelslauf aufzeigt; und der subsidiäre Mythus des Dionysos, in einen höheren Status erhoben, dem Zeus den „Olympos" als Erzieher geben läßt, zur Zeit, wo er ihn zum König von Egypten macht"[1]), ist nur eine weitere Verwicklung derselben ursprünglichen Idee. Silenus der Ziegengott ist Bergkönig und Freund des Sonnengottes, gerade wie der ziegenhafte Marsyas von Phrygien in seiner ernsthaften und menschlichen Gestalt der wahre Freund und Gefährte der „Mutter des Berges", der jungfräulichen Göttin Cybelê war, die zwei kleine Kinder in die Arme nahm und sie mit Zaubergesängen heilte[2]) — eine einzigartige Verschmelzung der Mythen von der Sonne im Steinbock und der Sonne, die aus dem Sternbild der Jungfrau im selben astronomischen Augenblick geboren wird. In diesem Mythus lehrt auch Silenus die Menschen den Gebrauch der Flöte als einer Verbesserung gegenüber der primitiven Hirtenflöte. Seine spätere Degradation ist ein Beispiel für das gewöhnliche Spiel der künstlerischen Phantasie im religiösen Mythus.

Andererseits ist es möglich, daß in einer symbolischen Szene derselben wie der hier behandelten Art der Schlüssel zum alten Mythus von Herkules liegt, der die Last der Welt für Atlas trägt, während dieser ihm die Äpfel der Hesperiden verschafft[3]). Der Berg Atlas war offenbar eine „Säule des Himmels" = „der Berg der Welt" (denn Atlas trägt die Säulen des Himmels und der Erde)[4]), und wir brauchen uns nur die Existenz eines skulpturalen Bildwerks vorzustellen, das Atlas auf seinem Berge darstellen würde, den Erdball dem Sonnengott entgegenhaltend — wieder eine Art und Weise, ihm alle Königreiche der Welt zu zeigen —, und wir bekommen eine Grundlage für den sonst sinnlosen hier in Rede stehenden Mythus.

In einer Darstellung wird besonders betont, daß er „zuerst die Menschen den Himmel als eine Sphäre zu betrachten lehrte"[5]); und

[1]) Id. III. 73 (72). [2]) Id. III. 88. [3]) Apollodorus, II. 5, § 11. S. unten § 24.
[4]) Vgl. Preller, 1. 438. [5]) Diodorus Siculus, III. 60.

auch hier wieder würde dieselbe Art einer bildlichen Darstellung zur Motivierung des Mythus ausreichen. Und es gibt außerdem noch andere Verbindungen zwischen den uns vorliegenden Mythentypen. Atlas, als Vater der Pleiaden konnte passenderweise einen Platz unter den Sternbildern erhalten, und da er als Meergott[1]) figurierte, hatte er noch eine Seite mit Pan gemein, insoferne das Zeichen des Steinbocks in einen Fischschwanz ausläuft[2]) und Pan eine Muschel in der Hand trägt. Zuguterletzt hat die hindostanische Mythologie die Vorstellung der mythischen Ziege bewahrt, „deren Amt ist, die Welt zu tragen"[3]) — was auf eine Identifizierung von Pan mit Altas hinausläuft.

II. Dieses sind aber entlegenere Analogien, und der Mythus von Atlas und Herkules bringt uns zu unserem Ausgangspunkt zurück; denn die Darstellung eines vornüber gebeugten Atlas auf einem Bergesgipfel, wie er dem Sonnengott den Erdball hinhält, konnte, wie sich wohl denken läßt, einem Urchristen als die Gestalt des Bösen erscheinen, der Jesus die Königreiche der Erde anbietet. In jedem Falle repräsentierte Pan auf dem Berge, der auf die Welt zu seinen Füßen zeigte, genau eine solche Darstellung. Für Judenchristen war Pan auf dem Berge eben Azazel der Ziegen- und Bergdämon[4]); und da Azazel für Origenes nur der Teufel[5]) gewesen ist, dessen typische Funktion in Israel die „Versuchung"[6]) war, so hatten die Urchristen in ihren heiligen Büchern und Glossen

[1]) Odyssee, 1. 52. [2]) Eratosthenes und Hyginus, wie zit. Dies Detail geht ebenfalls auf das babylonische Symbol zurück; denn das euphratische Zeichen Caprikornus = ein „Ziegenfisch", eine fischschwänzige Ziege. Siehe R. Brown jr. in Proceedings of the Society of Biblical Archaeology, Jan. 1890, S. 148—151, und März, 1891, S. 22—23. [3]) Oldenberg, Die Religion der Inder, 1894. S. 72. [4]) Der böse Geist scheint von den Juden gewöhnlich in der Gestalt einer Ziege dargestellt worden zu sein. Vgl. J. C. Wolf, Manichaeismus ante Manichaeos, 1707, S. 36—37; Selden, De Diis Syris, Proleg. cap. 3. das Wort, das bei Jesaja XXXIV. 14, mit Satyr = haariger „übersetzt ist", bezeichnet entweder Ziege oder daemon sylvestris, und hat offenbar an jener Stelle diese Bedeutung (Buxtorf s. v.), die Sonne war aber auch „die Haarige", z. B. Samson und der langhaarige Apollo. Überall konvergieren die Vorstellungen. [5]) Gegen Celsus VI. 43. vgl. Spencer, wie zit., II, 453; und brachte die Entwicklung des Mythus im Buche Enoch, VIII. 1; IX 6; X 4; XIII 1. [6]) Siehe Strauss, Leben Jesu, Ab. 11, Kap. 11, § 56, als Illustrationen hierzu. Satan bedeutet gleichzeitig den „Fürsten dieser Welt" (Johannes XII, 31; XIV, 30; XVI, 11), d. h. den Cosmocrator oder Gebieter der heidnischen Königreiche — sowie den Einführer aller Idolatrie, und Inspirator sexualer Kulte im besondern.

alle Veranlassung, ihren Satan in irgendeiner Gestalt des Ziegengottes zu erblicken[1]). Unbekannt mit der astronomischen Bedeutung der Symbole verwandelten sie derartige Vorstellungen in Geschichtliches, wie sie es mit jedem andern symbolischen Gegenstand in ihren ältesten Urkunden getan hatten. Wir werden uns überzeugen, daß sich derselbe Vorgang wiederum in der Erzählung von „der Bergpredigt" zugetragen hat.

Merkwürdigerweise ist die Ziege des hebräischen Ritualmysteriums, die so viele Kommentatoren in Verlegenheit gesetzt hat, tatsächlich ein mythisches Duplikat jenes anderen Ritualmysteriums vom roten Kuhkalb[2]), das in der egyptischen Mythologie für Typhon[3]), den Bösen auftrat. In der einen oder andern Form war also die Vorstellung vom bösen Geist von den monotheistischen Systemen unabtrennbar, wenn er auch, äußerlich, nur immer eingeführt wird, um alsbald in aller Form wieder abgelehnt zu werden.

Der lehrreichste Aspekt der Sache ist aber die schließlich gewonnene mythologische Erfahrung, daß der Dämon, der Erzieher, der Gott und der Berg alle zusammen bloße Varianten sind der einen ursprünglichen Vorstellung von der steigenden Sonne im Steinbock, von der hohen, die die Welt regiert. Derselbe Hergang ist in Egypten verfolgbar, wo Osiris und sein Feind Typhon beide Formen der Sonne sind, und wo das Symbol von der Säule, die im untersten Himmel anfängt und im obersten aufhört, für Osiris und seinen Baum auftritt[4]). Und ebenso bekommt im hebräischen Ritual „der Herr" seine Opferziege so gut wie der Ziegengott.

[1]) Die Urchristen faßten die „Versuchung" wahrscheinlich im sexuellen Verstande auf, im Sinne dieser Seite des Wesens des Ziegengotts in Ägypten und Hellas. Die Versuchung Evas wurde ursprünglich so vorgestellt. Siehe die Argumentierung des J. W. Donaldson, Jashar, 1854, S. 46, 599. Und siehe Bigandet, Life of Gaudama, 1. 132, mit Beziehung auf die sekundäre Versuchung Buddhas durch einen Geist der Begehrlichkeit. Vgl. Lillie, Influence of Buddhism on Christianity, S. 45; Buddhism in Christendom, 1889, S. 111. [2]) 4. Mos. XIX. [3]) Plutarch, Isis und Osiris, c. 31. [4]) Tiele, Religion of Egypt, S. 46, 47, 50. In der griechischen Gestalt des Mythus von Typhon wird dieser von der Erde geboren und ist halb Mensch halb Tier; er ragt „über alle Berge, sein Haupt berührt oft die Sterne", und seine Hände könnten „vom Aufgang bis zum Niedergang der Sonne reichen". — „Feuer brach aus seinen Augen hervor". Er ist ein abgesetzter Sonnengott und wird von einem neuen Geschlechte abgelehnt, oder die Sonnenhitze repräsentierte eine böse Macht.

Alles Folgern, sagt uns ein Logiker, findet in der Form des „Substituierens von Ähnlichem" statt[1]). Die alten Mythenverfertiger waren also Logiker, wenn auch keine tiefen.

Wenn der Fall des „außerordentlich hohen Berges", der auf diese Weise auf einen mythischen Ursprung zurückgeführt worden ist, als klargestellt zugegeben werden muß, so folgt, daß die dazu überleitende Vorstellung, wonach Jesus „in die Wüste geht, um dort vom Bösen versucht zu werden", eine gleichartige Ableitung zulassen muß.

„Die Wüste" war die typische Wohnstätte des Ziegengottes und der hebräischen Dämonen im allgemeinen[2]), sowie des Pan, der in den Bergen hauste. Dionysos geht mit seinem Führer Silenus auf eine weite Reise durch ein wasserloses Land, kommt durch eine wüste Gegend, wo wilde Tiere wohnen, und kämpft sodann mit seinen dämonischen Feinden, den Titanen, tötet einen und richtet „einen hohen Berg" über seiner Leiche auf[3]). Dem umwohnenden Volk erklärt er, er sei gekommen die Sündhaftigkeit zu strafen und die Menschen glücklich zu machen. Der Mythus ist hier mit einer Abweichung ethisiert worden; die Christen hatten aber außerdem eine aus judäischer Quelle stammende Führung. Das hebräische Ritual sandte Azazel, den Sündenbock-Gott, den Sündenträger, in die Wüste und die Wüste war die sinnfällige Wohnstätte des Übels.

Im zweiten Evangelium wird nur die Wüste erwähnt; es kommt dort kein Berg oder eine Tempelzinne vor und dies mag die erste Gestalt der christlichen Erzählung gewesen sein; denn bei Lukas fehlt gleichfalls ursprünglich das spezielle Detail vom Berge; er läßt Jesus durch Satan nur „hinaufführen".

Die einfachste Form des Mythus ist aber wieder auf eine wahrscheinlich vorhanden gewesene künstlerische Darstellung zurückzuführen. Der Mythus von Ziege, Gott und Berg nimmt unter anderen Formen die des Pan an, der den jungen Olympus[4]) belehrt, der anderswo, wie wir sahen, selbst wieder der Lehrer des jungen Zeus ist — eine Inversion, der der Beiname des Zeus, als

[1]) Jevons. [2]) Spencer, wie zit. S. 454, 459, 461. Vgl. Jesaja, wie in ob. Anm. zit. [3]) Diodorus, IV. 72 (71). [4]) Wie Marsyas, Pausanias X 30; K. O. Müller, Ancient Art, wie zit. S. 502.

des Olympiers, zu Hilfe kam. In diesem Falle ist der Berg mythisch noch immer gegenwärtig, Olympus figuriert aber als Jüngling, und die Szene wird im Bildwerk durch einen Kreis von Mänaden und Satyrn als Zuschauern dargestellt[1]). Diese Szene mochte ihrerseits wieder den Christisten die ihnen angemessene Idee der „Versuchung" suggeriert haben und das weitere Detail vom einfachen „Hinaufnehmen" des Gottes seitens des Dämons konnte ebenso leicht durch das Bildwerk des Heliodorus motiviert worden sein, das „Pan und Olympus im Ringkampf" (luctantes)[2]) darstellte und seinerseits wahrscheinlich hervorgegangen war aus der mißverständlichen Auffassung irgendeines älteren symbolischen Vorgangs, wo der Ziegengott den Sonnengott auf den Gipfel des kosmischen „Berges" trägt. Die Verbindung ist nicht zu übersehen, und wir haben jetzt guten Grund, in solchen irrtümlichen Deutungen alter Symbole die Quelle zahlloser Mythen[3]) zu erblicken.

Übrigens ist die „Tempelzinne" nur eine Variante des Berges vor der „Himmelssäule" — wieder ein Fall der Substitution des

[1]) Müller, wie zuletzt zit. [2]) Plinius, Hist. Nat. XXXVI 22 (v). [3]) Es dürfte am Platze sein, hier eine allgemeine Übersicht aller der Mythusformen zu geben, die wir mehr oder weniger deutlich erkennbar aus dem ursprünglichen Symbol des alten Chaldäa, von der Sonne als Ziege nämlich — haben entstehen sehen: 1) Ein Sternbild als die Ziege dargestellt, weil dort die Sonne ihren Aufstieg beginnt. 2) Die Ziege = das Zeichen des capricornus, wird in besonderer Weise vergottet. 3) Der Ziegen- und der Sonnengott sind zusammen „auf der Höhe". 4) Der Berg = die Himmelshöhe, als Gott. 5) Der Berg (= Ziegengott) als Begleiter und Führer des Sonnengottes. 6) Der Ziegengott selbst als a) Erzieher des Sonnengotts und b) Erzieher des Berggotts. 7) Der Berggott als Richter zwischen dem Ziegengott und dem Sonnengott. 8) Der Ziegengott im Ringkampf mit dem Sonnengott oder diesen in die Höhe hebend. 9) Der Berg als a) Säule und b) Zinne des Tempels. 10) Der Ziegengott als Teufel a) den Messias-Sonnengott versuchend, und b) ihn auf den Berggipfel tragend. 11) Der Sonnengott mit dem Ziegengott bauen zusammen den Berg als Grabhügel über dem Feinde auf; und vielleicht 12) der Ziegengott, dem Sonnengott den Erdball vorweisend, in der Gestalt des Atlas, der seine Last abzuwälzen sucht. Wenn wir die Namen in eine Liste zusammenfassen, so erhalten wir aus dem ursprünglichen Paare vier Paare: Pan und Zeus; Marsyas und Apollo; Silenus und Dionysos; Jesus und Satan. — Aller Wahrscheinlichkeit nach ist der Mythus von der Säugung des Säuglingsgotts Attis durch eine Ziege (Pausanias, VII. 17) aus derselben Quelle abzuleiten; und die gewöhnliche Assoziation von Mithras mit dem römischen Ziegengott Silvanus, dem Duplikat des Pan (Roscher, Ausführliches Lexikon s. v. Mithra, col.) zeigt, daß er seinerseits wieder mit seinem Vorgänger gleichartig gewesen ist.

Ähnlichen, und das 40tägige Fasten ist ein mythischer Prätext für die (gleichfalls aus dem heidnischen Vorstellungskreis stammenden) 40tägigen Fasten der Fastenzeit, die ihrerseits wieder auf die heilig gehaltenen 40tägigen Fasten des Moses und Elias — beide Sonnengötter — zurückgingen. Es ist nicht unmöglich, daß der Mythus vom „gehörnten" Moses, der mit Gott auf dem Berggipfel Zwiesprache hält, wieder eine weitere Ableitung von dem altakkadischen Symbol des Ziegengottes und Sonnengottes darstellt; denn Dionysos, der vielfach als Duplikat des Moses angetroffen wird, ist, wie wir gesehen haben, häufig mit der Ziege in Verbindung gebracht worden[1]). Und am Ende haben wir hier, in Babylonien, die wahre ursprüngliche Ableitung zu suchen für den Ritualgebrauch, der einer großen literarischen Entwicklung zugrunde liegt; denn das griechische Drama scheint mit Dionysos und der Ziege zu beginnen; das Wort wie der Gegenstand der „Tragödie" wird ja insbesondere vom „großen Gesang" oder „Satyr-Chor" abgeleitet, der bei den dionysischen Festen gesungen wurde[2]). Die hebräische Religion kann möglicherweise dem dionysischen Mythus ebenso viel zu danken haben wie die griechische Kunst. Der Moses-Mythus, wie er vorlag, konnte aber nicht zur Motivierung für die Einführung Satans in den jesuistischen Mythus ausreichen; wir haben also nichts weiter in der Hand, als wieder unsere ersten und letzten Vergleichsdata — das Bild des Pan mit dem jungen Olympus, wie sie auf dem Gipfel des Bergs = Himmelssäule stehen; oder Pan und Olympus, umgeben von Nymphen und Satyrn; oder des Pan und Olympus, anscheinend miteinander ringend; oder von Dionysos und Silenus im Kampf mit dem Titanen in der Wüste vor Errichtung des „hohen Bergs", der sich ja durch die ganzen ineinander fließenden Traumgebilde hindurchzieht. Diesem vierseitigen Parallelismus ist nicht zu entgehen.

III. Es erübrigt noch die Erwähnung einer unerklärt gebliebenen

[1]) Zeus verwandelt das Kind Dionysos in eine junge Ziege, um es vor Herê zu schützen. Apollodorus, IV. 3. § 2. [2]) Donaldson, Theatre of the Greeks, 7. Ausg. S. 40, 68. Die alte Ansicht, wonach tragos in diesem Worte auf die Ziege hingewiesen habe, die in späterer Zeit der Ehrenpreis für den Chor war, wird von Donaldson beseitigt, der den Ausdruck vielmehr von dem Umstand ableitet, daß tragos, „der Bock" ein Name des Satyrs war, der dem Dionysos aufwartete.

Einzelheit im Mythus, nämlich das Ansinnen Satans an den Gott, er solle Steine in Brot verwandeln. Offenbar liegt hier der Gedanke zugrunde, daß ein Fastenbruch seitens des Gottes ein verhängnisvolles Aufgeben des Widerstands bedeuten würde; weshalb? Hier begegnen wir einem Zusammentreffen jesuistischer und buddhistischer Mythen, das so auffallend ist, daß wir zur Annahme gedrängt werden, es liege entweder eine Kopie des einen vom andern vor, oder beide hätten einen dritten Kult kopiert. Die Prioritätsfrage gestaltet sich in diesem Falle um so schwieriger, weil in beiden Fällen das in Rede stehende Detail offenbar später hinzugekommen ist. In den Evangelien finden wir die erste Form der christlichen Darstellung davon bei Markus, wo lediglich die 40tägige Versuchung in der Wüste mit darauffolgender Aufwartung der Engel erwähnt wird — vermutlich eine Fortbildung auf der Grundlage von Darstellungen der Musen bezw. Mänaden um Apollo oder Dionysos. Vom Fasten ist hier nicht einmal die Rede. Im ersten und dritten Evangelium finden wir den voll entwickelten Mythus — das 40tägige Fasten, n a c h welchem den Gott hungert; das Ansinnen, Steine in Brot zu verwandeln, die Versuchung auf der Tempelzinne, und die als Duplikat davon figurierende Versuchung auf der Bergeshöhe; das vierte Evangelium schweigt über die ganze Begebenheit.

In der buddhistischen Literatur haben wir andererseits zunächst den einfachen Naturmythus von den Sturmgeistern, die den jungen Sonnengott überfallen, und erst im späteren Lalita Vistara findet sich die Interpolierung des stark sophistisch verkünstelten Berichts von Siddârthas vorgängigen Selbstpeinigungen. Er übt 6 Jahre lang die allerstrengste Enthaltsamkeit, bis seine Mutter auf die Erde herniedersteigt, ihn zu beschwören, er solle sich schonen. Er tröstet sie, gibt aber nicht nach, worauf ihn der böse Geist zu überreden unternimmt; Buddha erwidert mit einer ausführlichen Klassifizierung der Gemütserregungen, die als Heerscharen des Dämons betrachtet werden. Sie werden als Begehrungen abgestuft: Mattigkeiten, Hunger und Durst; Begehrlichkeit; Lässigkeit und Schlaf; Ängste, Zweifel, Zorn und Heuchelei (8 Stücke); und ferner Ehrgeiz, Schmeicheleien, Ehrbezeugungen, falscher Ruhm, Selbstlob, Tadel anderer; und diese Heerscharen

des brennenden Dämons unterwerfen Götter wie Menschen, können aber Buddha nicht bezwingen. Nachdem der Dämon auf diese Weise abgeschlagen ist, kommen die „Söhne der Götter" mit dem Ansinnen, Siddârtha solle vorgeben, überhaupt keine Nahrung zu nehmen, und ihnen gestatten, ihm durch die Poren der Haut Kraft einzuflößen; er widersteht aber auch dieser Versuchung. Es erfolgt hierauf ein Massenangriff der Armee des Dämons und eine neue Versuchung durch seine Töchter, die Apsaras; sodann die nur in Worten erfolgende Bekundung seitens des Dämons seiner Macht als Geist der Begehrlichkeit[1]); und zum Schlusse noch ein zweiter vergeblicher Massenangriff[2]).

Wir haben hier eine offenbar späte literarische Entwicklung vor uns, die zum Teil das Werk religiöser Denker war, welche im Dämon des alten Versuchungsmythus ein bloßes Symbol für menschliche Leidenschaften sahen. In einer noch späteren Entwicklungsstufe der Erzählung bekehrt Buddha den Bösen und tauft ihn und seine Töchter[3]).

Was den buddhistischen und jesuistischen Mythus verbindet, ist die Vorstellung, daß der Göttliche der Versuchung des Hungers nicht nachgeben dürfe, obgleich er, wenn er will, auf übernatürliche Weise Nahrung aufnehmen könne. Welche Version ist also die Nachbildung der andern ? Die richtige Antwort ist meines Erachtens, daß hier beide Kulte aus einem dritten entlehnt haben.

Eine ältere Quelle für beide ist im Mythus der Versuchung des Sarama in den Veden gefunden worden; es besteht aber hinreichender Grund zur Vermutung, daß eine noch ältere asiatische Quelle existiert. Wie dem auch sei, jedenfalls stehen der buddhistische und christliche Mythus für sich. Der evangelische Mythus ist, wie wir gesehen haben, aus szenischen Darstellungen der heidnischen Kunst hervorgegangen, die wieder Entwicklungen aus einer noch älteren symbolischen Szene sind, deren Sinn verloren gegangen ist; und das bloße Detail der Versuchung, Brot aus Steinen zu machen, würde eine bis zur Unverständlichkeit nichtssagende Adaptierung

[1]) Von Bigandet, wie ob. zit., beigebracht. [2]) Saint Hilaire, Le Bouddha et la réligion, 3e éd. S. 60—64. [3]) Lillie, Influence of Buddhism S. 45; Buddhism in Christendom, S. 112.

aus dem reichhaltigen buddhistischen Mythus bedeuten, falls die Evangelien-Interpolatoren diesen wirklich kannten. Andererseits macht der buddhistische Mythus keinen Gebrauch von den Details des Berges und der Säule und verwendet die Idee der Versuchung mit Speise in ganz verschiedenem Sinne. Wir müssen uns also auf außerhalb gelegenem Gebiete nach dem gemeinsamen Grund dieser Mythen umsehen[1]).

Aller Wahrscheinlichkeit nach ist also dies Detail in beiden Mythen auf eine Adaptierung entweder aus dem Mithraskult oder aus einem andern zurückzuführen, auf dem ersterer errichtet wurde. Es ist bekannt, daß unter den Prüfungen zur Einweihung im späteren Mithraskult die Hunger- und Durstprobe vorkam[2]); und da der Widersacher, der Versucher, eine Hauptfigur in allen Entwicklungsstufen des Mazdeischen Systems ist, wäre es fast eine Selbstverständlichkeit, daß der Neuling als durch ihn in Versuchung geführt zu erscheinen hätte, auf daß er jene Probe nicht bestehe. Die Versuchung würde vermutlich in der Form eines bloßen Angebots von Speise erfolgen, und im normalen Verlauf der Mythenbildung würde dann eine derartige rituelle Episode fast unvermeidlich auf die Widerholung einer Versuchung gleicher Art im Leben des Gottes zurückgeführt worden sein. In der sogenannten Versuchung des Zarathustra kommt eine Versuchung nur in der Form vor, daß Ahriman dem Propheten das Angebot macht, er würde, falls er der guten Religion der Mazda-Anbeter abschwöre, eine 10000jährige Herrschaft erhalten; und Zarathustra schlägt aus; er kündigt im voraus die Ankunft seines noch ungeborenen Sohnes an, des Erlösers Saoshyant, der am Ende der Zeiten Ahriman vernichten und die Toten erwecken soll. Ferner „schwingt Zarathustra Steine, Steine groß wie Häuser, in der Hand", ohne daß vom Fasten die Rede wäre, und er sagt zu Ahriman, er werde ihn mit dem Worte des Mazda, den heiligen Kelchen und dem sakramentalen Haoma oder Wein zurücktreiben. Von diesen Data scheint das erste jedenfalls von einem alten Naturmythus[3]), von einem Kampf zwischen dem Sonnengott und den Mächten der

[1]) Darmesteter, Ormuzd et Ahriman, S. 201—203. [2]) Siehe des Verfassers Pagan Christs, Abschnitt über Mithraism, S. 322. [3]) So Darmesteter, Ormuzd et Ahriman, wie zul. zitiert.

Finsternis, abgeleitet zu sein, während das „Wort des Mazda" ein späteres sazerdotales Detail ist. Da nun Mithras im späteren Kult den Zarathustra in den meisten Hinsichten tatsächlich verdrängt zu haben scheint, ist es wahrscheinlich, daß man auf ihn das Versuchungsmotiv und die „Steine", die sein besonderes Symbol waren, übertragen hat. Es ist also der Schluß gerechtfertigt, daß Mithras im späteren Entwicklungsstadium seines Mythus fastete und von Ahriman versucht wurde; und die Vorstellung von der Allmacht des Gottes konnte leicht zu dem Detail Veranlassung gegeben haben, daß man an ihn das Ansinnen stellte, Brot aus den Steinen zu machen, die ja für seinen eigenen Leib typisch waren. Dies wäre ein zureichender Grund für die Christisten gewesen, ein weiteres heidnisches Detail ihrer allmählich und stückweise entstandenen Erzählung zu adaptieren und einzuverleiben, und es geschah dies vielleicht zur Zeit, als sie es darauf angelegt hatten, die Mithraisten für ihren Kult zu gewinnen.

Es muß aber etwa daraus nicht der Schluß gezogen werden, daß der buddhistische Mythus von der Versuchung dem Mithraismus in seiner späteren Form entlehnt worden sei; haben wir uns erst einmal klar gemacht, was für eine Unmasse mythologischen Stoffs sich in den altakkadischen und babylonischen Kulten angesammelt hatte, und wie sehr diese Kulte spätere Systeme in Persien und Griechenland beeinflußt haben, so müssen wir notgedrungen die Wahrscheinlichkeit zugeben, daß schon in früher Zeit nach Osten hin allerhand Mythen und Gebräuche verschleppt wurden, die dann später wieder in der Mittelmeergegend auftauchten[1]).

Die dem buddhistischen Versuchungsmythus innewohnenden ethischen Gedanken sind indessen sicherlich verhältnismäßig spät hinzugekommen; und wenn sie auch nicht unmittelbar eine Adaptierung aus dem persischen Kult darstellen, so waren sie vermutlich wie dieser ein Entwicklungsprodukt aus einem älteren asiatischen System, das den Grund- und Aufriß dazu hergab. In einer chinesischen Buddha-Biographie[2]) fastet Buddha 49 Tage lang;

[1]) Dies ist in neuester Zeit seitens einer Anzahl deutscher Gelehrter nachgewiesen worden. — Amz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1897; Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments 1903; Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904. [2]) Bei Wung Puh, zit. von Lillie, Influence, S. 44.

und solches Fasten kam wahrscheinlich in vielen asiatischen Systemen vor. So bleibt uns zuletzt nichts übrig, als die Frage aufzuwerfen, ob viele der auffallenden Parallelen, welche im Ritual, Symbol und Zubehör zwischen Buddhismus und Christismus bestehen, nicht am Ende bei beiderseitiger Unabhängigkeit von zwischenliegenden in Mesopotamien florierenden Kulten abzuleiten seien.

Wie dem auch sei, wir sind zur Behauptung berechtigt, der evangelische Mythus sei als theologisches Phantasieerzeugnis aus den nur mißverstandenen Symbolen der altbabylonischen Astrotheosophie entstanden, die späterhin durch griechische Kunst in geringem Maße poetisch modifiziert wurden. Ein Vorgang, der häufig philosophischerseits zu Unrecht als aus ursprünglich ethisch-philosophischer Einbildungskraft[1]) hervorgehend aufgefaßt wird, gibt sich hier als ein Gewächs aus konkreten Spekulationen zur Erklärung konkreter Phänomene zu erkennen. Die ursprünglich involviert gewesene astronomische Allegorie war ganz aus dem Gesichtskreis verschwunden; nur für die späteren und gebildeteren Christisten gab es anscheinend irgendwelche neue allegorische Aspekte; die unmittelbar am Werk gewesenen Bildner des jesuistischen Mythus mögen die Erzählung als historische Episode angesehen haben, wenngleich selbst hier einige abgezweckte Kunstgriffe im Spiele gewesen sein könnten.

## DAS WASSER- UND WEIN-WUNDER

Dies ist, wie schon längst von Dupuis angemerkt worden ist, auf alle Fälle eine Adaptierung aus dem Dionysoskult. Es ging die Sage, daß an den Nonen (5.) des Januar während des Festes des Gottes eine Quelle auf der Insel Andros Wein spendete; und zu Elis herrschte ein Brauch, demzufolge bei demselben Feste öffentlich drei leere enghalsige Weinflaschen in einer Kapelle aufgestellt wurden, deren Tür man hierauf versiegelte; am folgenden Tage fand man bei Wiederöffnung der Kapelle die Flaschen mit

[1]) Vgl. Bruno Bauer, Kritik der evangelischen Geschichte 2. Aufl. 1846, 1, 219—244 und seine Ausführungen; sowie J. Estlin Carpenter, The first three Gospels, 2. Aufl. S. 171—176.

Wein gefüllt vor. Dies rituelle Wunder ist gewiß sehr alt; es wird nämlich von Athenäus[1]) aus Theopompus von Chios zitiert, der um 350 v. Chr. lebte. Der Sinn des Rituals liegt auf der Hand. Dionysos war als Sonnen- und Weingott der Erzeuger des Weins und zugleich die Kraft, die in der Natur tatsächlich Wasser in Wein verwandelt, indem sie den Pflanzensaft in Traubensaft umsetzt. Und es besteht nach einer Stelle bei Pausanias Grund zur Vermutung, daß irgendwelches Quasiwunder dieser Art in den eleusinischen Mysterien regelmäßig gewirkt wurde; am Schlusse seines langen Berichts über die Gemälde des Polygnotus zu Delphi finden wir folgendes: „Auf dem Gemälde findet sich auch ein Weinkrug, und ein Greis, ein Knabe, zwei Frauen, eine junge unter einem Felsen, eine alte beim Greis. Einige Männer bringen Wasser, und das Wassergefäß der Alten scheint zerbrochen; sie gießt alles Wasser im Kruge in den Weinkrug. Man ist geneigt, zu vermuten, es seien das Leute, die die eleusinischen Mysterien parodieren“[2]). Dies nun kann schwerlich gemeint gewesen sein; offenbar aber war bei diesen Mysterien irgendeine Manipulation mit Wasser und Weinkrügen im Spiele[3]), und der christliche Mythus ist eine verwegene Aneignung des Nimbus des Heidengottes. Der Umstand, daß die katholische Kirche das Wunder von Cana auf den 6. Januar verlegt, spricht für sich selbst. Der Vorabend von Epiphania war in vorchristlichen wie christlichen Zeiten ein Datum höchster Festlichkeit; und in mythologischer Hinsicht ist zu bemerken, daß das „erste Wunder“ gewirkt wird zur Zeit, als der Sonnengott 12 Tage alt geworden ist, so wie auch sein Auftreten „im Tempel“ im Alter

[1]) B. 1. c. 61. vgl. Pausanias, VI, 26; und Plinius, Hist. Nat. II, 106 (103) XXXI. 13. Diodorus Siculus, III. 66 (65) sagt gleichfalls, daß zu Teos an bestimmten Tagen des Jahres eine stark duftende Quelle Wein spende, und daß die Leute darin den Beweis erblicken, Dionysos sei dort geboren. Vgl. Horaz, Oden II. XIX. 10. Euripides Bacchae, 704 ff. Die Idee findet sich ferner in dem Homerid. Hymn., wo Wein durch das Schiff fließt, in dem der Gott gefangen ist. [2]) Pausanias, X. 31. [3]) Herr Frazer befaßt sich in seinem vortrefflichen Kommentar zu Pausanias mit dieser Implikation nicht, zitiert aber sehr passenderweise Plato (Gorgias, 493 b), wo berichtet wird, daß die Nichteingeweihten Wasser in einem Sieb nach einem zerbrochenen Kruge bringen. Dies ändert nichts an der Annahme, daß Pausanias von einer Manipulation Kenntnis hatte, bei der in den Mysterien Wasser in Weinkrüge gegossen wurde.

von 12 Jahren erfolgt. Wie anderswo[1]) nachgewiesen wurde, stand dies eine Datum für viererlei Arten von Epiphania oder Manifestation des Gottes — nämlich für das Wunder, den Stern der Weisen des Morgenlandes, die Taufe mit der Taube und die Geburt selbst, welche die orientalische Kirche so lange Zeit auf den 6. Januar verlegte. Alle 4 Vorstellungen sind in gleicher Weise heidnischer Herkunft.

## DIE VERTREIBUNG DER GELDWECHSLER

Es ist oft darauf hingewiesen worden, daß diese Erzählung als geschichtliche Begebenheit auf keinerlei Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann. Es läßt sich des weiteren geltend machen, daß sie höchstwahrscheinlich wie so viele andere Erzählungen zur Erklärung eines Mythus erfunden worden ist. In den assyrischen und egyptischen Systemen ist ein Ruten tragender Gott auf den Denkmälern eine häufig vorkommende Figur; und obgleich die Rute ein Attribut des egyptischen Gottes Chem[2]) ist, wird sie doch besonders mit Osiris, dem Erlöser, Richter und Rächer, assoziiert, der auch den Schäferstab oder Krummstab[3]) trägt. Eine bildhauerische Darstellung des Osiris, wie er Diebe oder sonst jemand bedroht oder züchtigt, würde als Motiv für die Fiktion der evangelischen Erzählung ausreichend gewesen sein.

## DAS WANDELN AUF DEM WASSER

Auch hier läßt sich die konkrete Grundlage des Mythus unschwer auffinden. Die Präzedenzfälle, wo Moses und Josua trockenen Fußes Meer und Flüsse durchschreiten, hätten bereits genügen können, eine ähnliche Erzählung für den christistischen Jesus ins Dasein zu rufen; es gibt aber auch hier wieder direkte Hinweise aus heidnischem Vorstellungskreis. Poseidon, als Meeresgott, wurde häufig als „bekleidet, schnell aber sanften Schritts über die Oberfläche des Meeres hinschreitend, ein friedlicher Gebieter des Reichs der Wogen"[4]) dargestellt. Sogar die Assoziation von

[1]) Christ and Krishna, in Christianity and Mythology, S. 173. [2]) Sharpes Egyptian Mythology, Fig. 5 und 81. [3]) Id. Fig. 13, 23, 63, 70, 71, 72. [4]) K. O. Müllers Ancient Art, wie zit. S. 432.

Petrus, „dem Fels", mit dem christlichen Mythus ließe sich auf die gelegentliche Darstellung des Meergottes zurückführen, der etwa seinen Fuß auf einen Fels setzte[1]). Und auch Dionysos, dessen öffentlicher Kult den Christisten ihr Wasser- und Weinwunder lieferte, wird im Mythus dargestellt, wie er über das Meer zu seinen Begleitern zurückschreitet[2]). Diese Episode konnte ja auch höchst wahrscheinlich in religiösen Kunstdarstellungen vorgekommen sein. Und endlich existiert eine Erzählung, wonach Herkules auf dem Weg nach Erythea das Meer in der Sonnenschale überschreitet: „Und als er auf dem Meere war, erschien ihm, ihn zu versuchen, Okeanus in sichtbarer Gestalt, und schleuderte seine Schale in den Wogen umher; und damals war Herkules daran, auf Okeanus zu schießen; Okeanus fürchtete sich aber und bat ihn, abzustehen"[3]). Im Kontexte ist angemessenerweise Herkules der Geängstigte. Und dieses konnte in natürlicher Weise zum Motiv der künstlerischen Darstellung der Episode werden. Für die kindliche Einbildungskraft der ursprünglichen Christisten wie für den kultstiftenden Erfindergeist ihrer Führer waren alle solchen Bilder das allernatürlichste Material zur Herstellung der eigenen Mythologie.

## DIE HEILUNG DER BEIDEN BLINDEN

Es ist unnötig, vorchristliche Wunder der Totenerweckung anzuführen, da ja derartige Wundertaten nicht nur unter den Griechen (hauptsächlich in Verbindung mit Äsculapius), sondern auch in den heiligen Büchern der Juden berichtet worden waren. Es ist zweckentsprechender, darauf hinzuweisen, daß die Heilung der beiden Blinden wahrscheinlich ein jesuistisches Plagiat aus dem Äskulapkult ist. Es existiert eine Inschrift, die in den Ruinen eines Äskulaptempels zu Rom gefunden wurde, die verkündet, daß diese Gottheit während der Regierung des Antoninus unter anderen Heilungen auch zwei Blinden das Gesicht wiedergegeben

[1]) Id. S. 432—433. [2]) Diodorus Siculus, III. 65. [3]) Athenäus, XI. 39, zit. Pherecydes; der Mythus von Herakles in der Schale findet sich auch in einem Fragment des Stesichoros. Müller, Hist. of Greek. Lit., Engl. Übersetzg. S. 201.

habe[1]). Ähnliche Erzählungen muß es in Äskulaptempeln in Menge gegeben haben. Dies Wunder, mit dem hier dargelegten Ursprung, wird nun bei Matthäus zweimal erzählt, aber mit einer merkwürdigen Abweichung. Im einen Bericht (IX. 27—31) wird Jesus dargestellt, wie er die Geheilten „streng bedroht" (die Übersetzungen verwässern die Bedeutung der griechischen Worte) und ihnen befiehlt, niemanden von ihrer Heilung in Kenntnis zu setzen. In der andern Version (XX. 30—34) wirkt Jesus das Wunder in Gegenwart einer Volksmenge, und es ist keine Rede davon, daß den Geheilten Schweigen auferlegt würde. Aller Wahrscheinlichkeit zufolge ist die letztere Version, die auf irgendeiner Erzählung über Äskulap beruhen mag, in erster Linie übernommen worden; und die andere Version ist später interpoliert worden, in der Absicht, den Spöttern und ihren Fragen aus dem Wege zu gehen, die für das Wunder keine Beglaubigungen am Orte selbst hätten ausfindig machen können. Die Erzählung von der Heilung e i n e s Blinden im zweiten und dritten Evangelium[2]) mag eine ähnliche heidnische Grundlage gehabt haben; und der Name, der wahrscheinlich der letzteren Version bei Markus noch hinzugefügt worden ist, könnte selbst aus einer wirklichen Votivtafel abgeschrieben worden sein, deren es in den heidnischen Tempeln[3]) eine Menge gab.

## ANDERE MYTHEN VON HEILUNG UND TOTENERWECKUNG

Es gibt ferner auf der Hand liegende Gründe für die Annahme, daß andere evangelische Wundergeschichten in derselben Weise aus heidnischen Originalen adaptiert worden sind. Der Umstand, daß die allerbemerkenswertesten Wunder, die Totenerweckungen, jeweils nur in einem Evangelium angetroffen werden, weist auf ihre spätere Interpolierung hin und läßt sehr deutlich durchblicken, daß nicht-jesuistische Präzedenzfälle dafür existierten.

[1]) Siehe die ganze Inschrift bei Boeckh No. 5980; Gruter, Inscr. antiq. ed. 1707. I. S. LXI; Montfaucon, Antiq. Expliq. T II. pt. I. S. 247. Es werden vier Heilungen erwähnt, die der Blinden am Anfang und am Ende. Im ersten Falle soll die Volksmenge die Heilung mit angesehen haben; in beiden Fällen bedanken sich die Geheilten. [2]) Markus X. 47—48; Lukas XVIII. 38—39. [3]) Pausanias II. 28; Strabo VIII. 6, § 15.

Die Erweckung des „Sohnes der Witwe" zu Naïm ist aller Wahrscheinlichkeit nach eine Variante des weit verbreiteten Mythus von der Erweckung des erschlagenen jungen Sonnengottes, eines Mythus, der sodann auf den Status eines Privatwunders zurückgegangen ist, wie in den Mythen von Elia und Elisa, obwohl die Auferstehung des Gottes selbst die des Sohnes einer Witwe ist. Nach dieser Ansicht, wird man bemerken, werden die Verfasser der Evangelien vom Vorwurf der absichtlichen Erfindung freigesprochen; denn hätten sie es darauf abgesehen gehabt, so hätten sie mühelos noch viel mehr Wundergeschichten zusammenstellen können. Der Umstand, daß sie so wenige Totenerweckungen hervorheben, beweist, daß sie einfach gutgläubig und ohne Reflexion die Berichte niederschrieben, die sie über hebräische und heidnische Propheten vorfanden, und daß sie selbstverständlich Jesus damit zu verherrlichen trachteten. Die Geschichte von Lazarus scheint allerdings wie andere Teile des vierten Evangeliums teilweise eine neuerdachte Fiktion zu sein; die synoptischen Evangelien aber wurden auf weniger originale Art kompiliert. Es ist unnötig, den rationalistischen Leser darauf hinzuweisen, daß, wenn die Kompilatoren des Lukasevangeliums die Geschichte von der Erweckung eines Mannes namens Lazarus durch Jesus vernommen oder gehört hätten, Jesus habe ihn gekannt (Johannes XI. XII.), sie unmöglich die Parabel von Lazarus und dem Reichen (XVI. 20) oder die Geschichte von Martha und Maria (X. 38—42) erzählt haben könnten, ohne zugleich des Wunders Erwähnung zu tun. Nach demselben Grundsatz dürfen wir entscheiden, daß die Geschichte von der Erweckung des Sohnes der Witwe dem Lukasevangelium nachträglich einverleibt wurde

Die Erzählung von der Erweckung des Töchterleins des Jairus stellt ein noch verwickelteres Problem dar. Eine sehr ähnlich lautende Geschichte findet sich in der Biographie des Apollonius von Tyana[1]), des Philostratus; in beiden Fällen wird von dem Mädchen in der Weise gesprochen, daß die Frage offen bleibt, ob sie tot oder kataleptisch war.

Es ist natürlich unmöglich nachzuweisen, daß Philostratus, der nach der Entstehung der Evangelien schrieb, die Erzählung nicht

[1]) B. IV. c. 45.

diesen entnommen hat; es liegen aber Gründe zur Annahme vor, daß er die Geschichte in einer früheren Apolloniusbiographie vorfand, deren Benützung er selbst zugibt, und daß sie mit Apollonius in Verbindung gebracht worden war, nachdem sie ursprünglich von andern Thaumaturgen Roms gegolten hatte. Das Mädchen in dieser Geschichte ist eine Römerin und wird als einer konsularischen (*ὑπάτους*) Familie entsprossen dargestellt. Bei Matthäus[1]) wird berichtet, daß zu Jesus ein „Befehlshaber" (*ἄρχων*) oder „ein gewisser Befehlshaber" (*ἄρχων εἷς*) gekommen sei, der ihm Verehrung erwies und ihn anflehte, seiner Tochter das Leben wiederzugeben, und daß Jesus dies tat, indem er einfach des Mädchens Hand faßte. Bei Markus[2]) ist aus dem Vater „eines der Häupter (Köpfe) der Synagoge, namens Jairus" geworden; und späterhin wird dann dreimal hintereinander „das Haupt der Synagoge" o h n e den Namen Jairus erwähnt; und nun gebraucht Jesus die Formel T a l i t h a c o u m. Bei Lukas wieder[3]) ist der Vater „ein Mann namens Jairus, und er war ein Haupt der Synagoge"; auch hier aber wird die Bezeichnung ohne den Namen wiederholt. Nun läßt die einfache Gestalt der Erzählung, wie sie Matthäus aufbewahrt hat, die Ableitung von der Geschichte bei Philostratus erkennen. Der Archon ist eben der *ὕπατος* = Vorfahre jener Geschichte, nur in einer weiteren Annäherung an biographische Bestimmtheit. Und da man einsah, daß eine derartige Erzählung für Jerusalem, wo es ja eigentlich keine Archons gab, unbefriedigend unbestimmt gewesen wäre, so mußte man, des Lokaltons wegen, den Vater zum *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων*, zu einem der Häupter der Synagoge machen.

Bei Lukas ist er einfach *ἄρχων τῆς συναγωγῆς*, „Haupt der Synagoge", als hätte es keine andern Häupter gegeben, — offenbar eine Entgleisung, die auf Rechnung der Unwissenheit der Gentilen zu setzen ist, und die bei Markus rektifiziert werden mußte. Der Zusatz des Namens Jairus ist offenbar Sache der allerletzten Redaktion. Und schließlich vermahnt nach der Darstellung der Gott die Zeugen des Vorgangs, „es dürfe niemand etwas davon erfahren", die gewöhnliche kluge Vorsichtsmaßregel gegen die Spöttereien der Ungläubigen, die herausfanden, daß in der ganzen

[1]) IX. 18 ff. [2]) V. 22. [3]) VIII. 41.

Gegend niemand das Wunder bestätigen könne. Arnobius[1]) erwähnt bei Gelegenheit einer Reihe von Wundern Jesu, von denen einige in den Evangelien fehlen, dieses Wunder nicht; und Lactantius[2]) beschreibt in einer ähnlichen Zusammenstellung weder das Wunder vom Sohn der Witwe noch das von Lazarus, und enthält keinerlei Hinweis auf irgendeinen Fall wie den von der Erkrankung der Tochter des Jairus.

## DIE SPEISUNG DER FÜNFTAUSEND

Die Erzählung von der Speisung von 5 oder 4000 Menschen wird von allen, ausgenommen diejenigen, welche an einen übernatürlichen Christus glauben, entweder als bloßer Mythus oder als die Aufpfropfung einer Wundertat auf eine vollkommen natürliche Begebenheit aufgefaßt. Graf Tolstoi und andere haben darauf hingewiesen, daß das Detail von den 12 (oder 7) Körben offensichtlich besagen will, daß Nahrungsvorräte von der Menge mitgeführt worden waren; man wäre ja keinesfalls mit leeren Körben in die Wüste gegangen. Nach dieser Ansicht war die ursprüngliche Form der Erzählung ungefähr wie die bei Johannes VI. 9: „Es ist ein Knabe hier, hat 5 Brote und 2 Fische" — mit der darin enthaltenen Andeutung „und so weiter durch die ganze Menge hindurch". In derselben Weise würden die semirationalisierenden Kritiker die 5000 Menschen, denen Matthäus (XIV. 21) eine Schar „Frauen und Kinder" hinzufügt, auf eine bloße ungezählte Menge reduzieren und zugleich die „3 Tage" vorhergehenden Fastens in der Geschichte von den 4000 Menschen weglassen (Mark. VIII. 2).

Da die Erzählungen weiterhin in allen Stücken so offensichtlich identisch sind, abgesehen von den Zahlen, lassen sich die zwei durch solche Kritik auf eine zurückführen. Während aber augenscheinlich dieser letztere Schritt richtig ist, bleibt die Geschichte trotzdem ein Mythus sogar in Hinsicht auf die bloße Tat der Belehrung einer Volksmenge in der Wüste.

Es verdient hervorgehoben zu werden, daß, während Jesus auf

[1]) Adversus gentes, I, 45, 46. [2]) Div. Inst. IV. 15.

dem Berge eine Predigt in den Mund gelegt wird, kein Wort verlautet über die „vielen Dinge", die er die Menge lehrte, welche in der Wüste gespeist wurde. So schemenhaft war von vornherein die Inszenierung zur Aufbewahrung der Äußerungen des Predigers. Aus einem derartigen an inneren Widersprüchen leidenden Berichte das nackte Datum zurückzubehalten, daß tatsächlich der Prediger die Menge in der Wüste etwas gelehrt habe, dürfte als eine ziemlich müßige Bemühung erscheinen. In Wirklichkeit liegt kein Grund vor, irgendeinen Teil der Erzählung als etwas anderes anzusehen als einen Versuch, die Geschichten von Dionysos auf dem Weg durch die Wüste mit seinen Begleitern zu parallelisieren oder gedankenlos zu adaptieren. Wie wir bei Gelegenheit der Zurückverfolgung des Versuchungsmythus gesehen haben, führte in der libyschen Volkssage Dionysos seine Horde durch eine wasserlose Wüste gegen die Titanen — ein Tun, das sein übernatürliches Vermögen zur Erzeugung von Flüssigkeiten involvieren würde — und in diesem Zusammenhang wird erzählt[1]), daß die freundlich gesinnten Libyer seiner Horde Speise „in Menge" darreichten. Es gehört aber zum Dionysosmythus, daß der Gott die Macht verlieh, auf wunderbare Weise, durch Berührung, Getreide, Wein und Öl[2]) hervorzubringen; und es mußte notwendigerweise von ihm geglaubt werden, daß er dieselbe Macht in eigener Person zur Speisung seiner Schar besessen habe. Bildliche Darstellungen einer solchen Austeilung von Speise, mit oder ohne eine Darstellung des Dionysos in actu, würden hingereicht haben, die christliche Erzählung zu inspirieren, wo, bezeichnend genug, die Menge im zweiten und dritten Evangelium nach der Beschreibung sich „abteilungsweise" oder „in Gruppen von 50", in militärischer Art, niederläßt. In der früheren Gestalt der Erzählung aber, bei Matthäus, fällt dies hinweg: für den Zweck der Christisten nämlich ist das Wunder nicht ein Anwuchs, sondern das ursprüngliche Motiv der Erzählung. Ohne das Wunder bleibt nichts zu berichten; und die Verdoppelung der Erzählung läßt auf das Kapital schließen, das aus solcher „Evidenz" geschlagen wurde.

[1]) Diodorus Siculus, III. 72 (71). [2]) Ovid, Metamorphosen, XIII. 650—654.

# DIE SALBUNG

Unter den nicht-wunderbaren Episoden ist die Geschichte von der Salbung Jesu durch eine Frau von einigen Naturalisten als historisch angenommen worden und zwar ihres besonders dramatischen und moralischen Interesses wegen. Und dennoch zeigt uns auch nur ein flüchtiger Vergleich der verschiedenen Versionen[1]), daß wir es mindestens bis zu einem gewissen Grade mit Fiktion zu tun haben. Bei Matthäus und Markus haben wir dieselbe Erzählung fast Wort für Wort: eine Frau gießt kostbares Nardenöl über das Haupt des Lehrers, die Jünger — oder irgendwelche andre daneben stehende Personen — bekunden Unmut über die Verschwendung, und Jesus spricht sein Lob über die Frau aus. Er spricht in prophetischem Tone in seiner Mission als Messias und nicht als ein menschliches Wesen; die Äußerung ist mythisch. Bei Lukas, wo die Frau nunmehr als „Sünderin" dargestellt wird, küßt sie seine Füße, weint über sie, trocknet sie mit ihren Haaren und salbt ihm die Füße und nicht das Haupt. Im vierten Evangelium salbt Maria die Füße und trocknet sie mit ihrem Haar, weint aber nicht. Bei Matthäus und Markus sagt Jesus, die Frau habe seinen Leib für die Bestattung gesalbt: bei Lukas entfällt diese Äußerung. Welcher Geschichte ist Glauben beizumessen? Sollen wir etwa mit einigen Theologen sagen, daß es mehr als eine Salbung gegeben habe?

Irgendwelche solche nackte Begebenheit kann sich ja gewiß, wenn es auch nicht wahrscheinlich ist, im Leben eines volkstümlichen Predigers oder Mahdis zugetragen haben; wir haben uns aber überzeugt, daß, worauf wir auch bisher die Untersuchung gerichtet haben, der evangelische Jesus sich in ein Kompositum von Mythen auflöst; und trifft man nun auf eine weitere Erzählung, die bei den verschiedenen Evangelienverfassern bedeutende Variationen aufweist, so sieht man sich von vorneherein außerstande, ihr, so wie sie uns vorliegt, Glauben beizumessen. Nicht nur könnte die Erzählung an und für sich von jedem Prediger gegolten haben, sondern die Äußerungen, die Jesus in den Mund gelegt werden,

[1]) Matth. XXVI. 6—13; Markus XIV. 3—9; Lukas VII. 36—50; Johannes XI. 2; XII. 3—8.

waren sicherlich die Schöpfung eines späteren Jesuisten. Es liegt kein Grund für eine besondere Glaubwürdigkeit vor. In den synoptischen Gestalten der Erzählungen ist die Salbung einfach die Tat „einer Frau"; und die Identifizierung dieser mit Maria, Schwester des mythischen Lazarus bei Johannes hat ebenso wenig historischen Wert wie die spätere Vermutung, sie sei Maria von Magdala gewesen.

Wenn wir nun nach einem Ursprung für diese Erzählung in der Quelle so vieler Mythen — nämlich den Ritualmysterien[1]) — suchen, haben wir uns zunächst die Frage vorzulegen, ob eine solche Episode in einem solchen Ritual wohl vorkommen könnte. Die nächste Antwort ist, daß irgendein Salbungsvorgang höchst wahrscheinlich auf diese Weise dargestellt worden ist. Jesus war für seine Anhängerschaft, zur Zeit des Paulus, Messias = Christus = der Gesalbte; und selbst für die späteren Juden war der Ausdruck von zeremonieller Bedeutung. Im alten Testament begegnen wir dem Ausdruck „Messias" zu wiederholten Malen im Sinne von „Gesalbt", und er wird stets so übersetzt. So ist Elischa „Messias"[2]), Jesaja nennt sich selbst so[3]); der Kriegspriester[4]), Sacerdos unctus ad bellum, wurde vorschriftsgemäß mit Öl gesalbt[5]). Wenn je ein Messias seitens der Juden als Nation Aufnahme gefunden hätte, so wäre er sicherlich mit priesterlichem Öl gesalbt worden. Für die älteren Jesuisten unter den Gentilen aber muß der Titel „der Christos" sogar eine noch konkretere Bedeutung gehabt haben als der „Messias" für die Juden, die diesen Titel schließlich in einem abgeleiteten Sinne gebraucht haben könnten; und für solche Gentilen würde das Problem entstehen: Weshalb wurde der Gesalbte nicht wirklich gesalbt? Hier lag das Motiv für die Erfindung.

Da der Gentilen-Christus antijudäisch war, konnte er nicht durch priesterliche Hände gesalbt werden. Wer also sollte die Salbung vollziehen? Der Geburtsmythus und das Auferstehungsritual, im allgemeinen auch der große Kult des Dionysos, dessen besondern Anhang Frauen bilden, stellten Motive zur Verfügung.

---

[1]) Vgl. Christianity and Mythology, S. 11, 181—182. [2]) 1. Könige XIX. 16. [3]) Jesaja LXI. 1. Vgl. Psalm II. 2. [4]) Deut. XX. 2. [5]) F. und R. Conders Handbook to the Bible, S. 127, zit. Maimonides.

Offensichtlich ist die Erzählung gentilisch und nicht jüdisch: Die Jünger werden als blöde und geizig heruntergesetzt; im vierten Evangelium fällt allerdings Judas speziell die unangenehme Rolle zu. Andrerseits werden in den späteren Interpolierungen häufig Frauen als die ergebensten Anhängerinnen des Predigers dargestellt; und es konnte die Salbung auch niemand Passenderem als einer Frau anvertraut werden. Es ist bezeichnend, daß seitens der Weiß-Schule die Geschichte in ihrer einfachsten Gestalt im „Urevangelium" als letztes Stück aufgenommen worden ist. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist sie ein später Zusatz, der zur Zeit als die Bewegung deutlich eine gentilische geworden war, gemacht wurde. Ein Jude hätte in einem solchen Tun nichts Erbauliches erblickt; ein Hellene oder Syrer aber war gewohnt, Frauen mit vielen Riten zu assoziieren. Allerdings ist es möglich, daß die ganzen Umstände der Salbung einschließlich des Details „daß sie im Hause Simons des Aussätzigen" stattfand, den besonderen Zweck verfolgten, die judäischen Abteilungen der ältesten Kirche abzustoßen[1]).

Setzen wir also den Fall, daß eine solche Episode in das primitive Mysteriendogma vom Leben, Sterben und der Auferstehung des Menschengotts aufgenommen worden ist, so konnte sie ebenso gut wie die Darstellung in den Evangelien ihre Variationen durchgemacht haben. Eine Gruppe gestaltete sie etwa knapp und zeremoniell, sie wurde zu einer bloßen Salbung; eine andere pathetisch und emotional; der Gedanke an den nahe bevorstehenden Tod des Gottes würde da die Frauen zu Tränen gerührt haben, die sie in allen alten Kulten, wo Menschengötter geopfert wurden, so leicht zu vergießen bereit waren. So mochte die Idee entstanden sein, daß der Herr für „seine Bestattung" gesalbt werde; diese Attitüde tränenreicher Anbetung konnte in Gemeinden, die an eine andere Form nicht gewöhnt waren, ohne weiteres zu einer Bevorzugung der Fußsalbung an Stelle der mehr priesterlichen Salbung des Hauptes Veranlassung geben; auch die Vermutung, daß die weinende Frau eine reuige Sünderin darstellte, konnte in einem späte-

[1]) Siehe die beachtenswerte Beweisführung der sz. Glanville in „The Web Unwoven" 1900, S. 44, zur Bedeutung von „Simon der Gerber", in Apostelgeschichte XI.

ren Stadium ungezwungen Platz greifen[1]). Hunderte von „heidnischen" Mythen und Varianten solcher sind auf diese Weise entstanden; und der Christismus war nur auf Judaismus gepfropfter Neo-Paganismus.

## DAS REITEN AUF DEM ESEL UND DESSEN FÜLLEN

Wie oben bemerkt wurde, ist lange Zeit hindurch an der Ansicht festgehalten worden, daß das wunderliche Detail (Matth. XXI) vom Reiten des Messias nach Jerusalem auf „einem Esel und auf einem Füllen der lastbaren Eselin" auf nichts anderem als auf einem Irrtum im Wortgebrauch beruhe, indem hier eine aus Verständnislosigkeit begangene wortwörtliche Wiedergabe aus dem hebräischen Idiom vorliege, wo nur tautologisch von einem „Esel, Füllen eines Esels" gesprochen werde. Dies ist die Ausdrucksweise in der „Prophezeiung" bei Zacharias (IX. 9); es würde aber diese Stelle, bei solcher Konstruktion, so dunkel bleiben wie zuvor. Was bedeutete aber, ob so oder so, die Stelle tatsächlich?

Die Stelle als idiomatische Tautologie zu deuten, ohne daß ein anderes Beispiel einer so eigenartigen Tautologie im alten Testament vorkäme, ist ein reichlich willkürliches Auskunftsmittel. Die evangelische Darstellung ist offensichtlich ein Mythus, ob wir nun von einem oder zwei Eseln reden. Der Prediger betritt nach der Erzählung zum ersten Male Jerusalem im Triumphzuge, es wird ihm als „Sohn Davids" gehuldigt, „eine sehr große Menschenmenge" breitet Gewänder und Palmzweige vor ihm aus. Nicht ein einziges Stück der Erzählung ist aber glaubhaft geschichtlich. Bei Markus (XI.) und Lukas (XIX. 30) wird aus den beiden Eseln einer, das Füllen, das zuvor noch keinen Menschen getragen hatte — ein Detail, das in ebenso mythischer Weise zugesetzt worden ist —, indem der Messias hellseherisches Wissen kundgibt und der

[1]) Es ist nicht unerheblich sich daran zu erinnern, wie die Schauspielerin, die bei einem der Feste der französischen Revolution die Rolle der Göttin der Vernunft spielte, schließlich zur Kurtisane gestempelt wurde, obwohl kein Beweis irgendwelcher Art für diese Qualifizierung vorliegt. In diesem Falle war der Mythus eine Bosheit, und die Anhänger des Credos von den jüdischen Sündern waren der Meinung, durch diese ihre liebenswürdige Fiktion den Deisten gegenüber das Spiel gewonnen zu haben.

Eigentümer des Füllens mythischen Gehorsam an den Tag legt gegenüber der Formel „der Herr bedarf seiner". — Im 4. Evangelium haben wir wieder nur das Füllen. Warum wurde nun, wenn schon die anderen drei Evangelien, wie wir sahen, das groteske Detail vom Reiten des Messias auf zwei Eseln weggelassen haben, diese Lesart im ersten beibehalten?

Die Lösung liegt nicht darin, daß wir die Stelle bei Zacharias auf einen dunkeln Gemeinplatz zurückführen, sondern daß wir anerkennen, schon diese Stelle habe eine mythische Bedeutung. Aller Wahrscheinlichkeit nach wiederholt sich hier die erste Lesart von der Beschreibung Judas im Tierkreis-Kantus, der dem Jakob in den Mund gelegt wird[1]). Bei Zacharias kommt die Stelle im zweiten der zwei Teile vor, in welche das Buch zerfällt; die konservativen Kritiker jedoch erklären auf innere Evidenz hin die fragliche Stelle für sehr früh[2]). Wie dem auch sein möge, sie beweist jedenfalls, daß in hebräischen Kreisen ein babylonisches Tierkreisemblem in Aufnahme gekommen war, das wir in späterer Zeit in den Dionysosmythus verflochten finden.

Unter den zerstreuten Elementen dieses Mythus kommt auch die Erzählung vor, wo Dionysos, von Hêrê rasend gemacht, auf seinen Wanderungen zwei Eseln begegnete, auf dem Rücken des einen einen ausgedehnten Morast oder Fluß überschreitet und so den Tempel von Dodona erreichte, wo er wieder zu Verstand kam. Aus Dankbarkeit für die beiden Esel erhob er sie zum Rang eines Sternbilds[3]). Wir haben hier einen Mythus zur Erklärung des Umstands, daß das griechische Zeichen für den Krebs im Tierkreis aus zwei Eseln bestand (eine Kopie des babylonischen Esel- und Füllen-Zeichens), und offenbar auch zur Erklärung irgendeiner bildlich dargestellten Szene, wo Dionysos auf — oder mit — zwei Eseln reitet.

[1]) Genesis XLIX. 11. Die Übersetzung „Füllen" schließt sich an die Vulgata an, die der Septuaginta folgt. In diesem Falle würden wohl beide die Parallele mit dem Tierkreismythus gern vermieden haben. Doch die maßgebende Übertragung der De Sola, Lindenthal und Raphall (London, 1844) gibt „Esel", mit der Erklärung, das Wort bedeute einen jungen reitbaren Esel, was „Füllen" nicht bedeute. Ihre Wiedergabe ist auch die der Young, Cahen und Martin. Sharpe allein macht unter den späteren Übersetzern den Versuch, der Stelle die Bedeutung „ein Füllen, eines Esels Füllen" abzugewinnen. [2]) Bleek-Wellhausen, Einleitung in das alte Testament, § 224, 4. Aufl., S. 440. [3]) Hyginus, II. 24; Lactantius, Div. Inst. I. 21.

Das Tierkreiszeichen gibt den Schlüssel zu dieser Zusammenstellung von Mythen. Dionysos auf den zwei Eseln ist einfach die Sonne im Zeichen des Krebses, dem Zeichen, das ihren Lauf[1]) nach abwärts anzeigt, wie das Zeichen des Steinbocks den Anfang ihres Aufstiegs bezeichnet. Im Dionysosmythus bedeutet das Emblem, daß die Sonne im Krebs die Periode ihrer glühenden Hitze zubringt: im Jesusmythus, daß der Sonnengott im Zenith seiner Herrlichkeit steht und seinem Schicksal entgegengeht, sowie auch der Mythus von Satan, der ihn auf die Bergeshöhe führt, Pan-Steinbock vertritt, der den Sonnengott zu Beginn seines Laufs aufwärts geleitet. Die seltsame Stelle bei Zacharias und Matthäus war zu verstehen als eine Glosse des astronomischen Symbols, das mindestens so alt war wie Babylon[2]), wo das Emblem der Sonne im Steinbock notwendigerweise durch ein anderes von der Sonne im Zeichen der Sommersonnenwende erzeugt worden war.

Sogar die Reduktion der zwei Esel auf einen im 2., 3. und 4. Evangelium ist wahrscheinlich keine bloße Rationalisierung der Geschichte: sie beruht vermutlich auf einer anderweitigen Adaptierung eines Symbols. In der egyptischen Symbolkunde findet sich der Bericht, daß „sie auch Kuchen verfertigen beim Opfer des Monats Payni (Paoni) und Phaophi, und diesen als Devise einen angebundenen Esel aufprägen[3])". Phaophi (der 2. Monat des ägyptischen Jahres) begann zur Zeit Julius Cäsars am 29. September, womit wir an der Herbst-Tag- und Nachtgleiche angelangt sind; Payni, der 10. Monat, beginnt am 26. Mai, und endet etwa um die Sommersonnenwende — beide Daten haben vermutlich auf das Sonnenjahr Bezug —, doch letzteres Datum insbesondere fällt mit dem Eintritt der Sonne ins Zeichen des Krebses zusammen. Da das Regiment der Nachtsonne oder des Wintergottes in diesem Zeitpunkt seinen Anfang nimmt, würde der einzelne Esel auf den ägyptischen Kuchen vermutlich ein Symbol dafür darstellen[4]).

[1]) Vgl. Porphyrius, de antro Nympharum, c. 22, und Macrobius, Saturnalia, I. 22. [2]) Siehe J. Landseer, Sabean Researches 1823, S. 284. 320. Landseer zeigt, daß die babylonische Astronomie dem Vorrücken der Sonnenwenden folgte und die Sommersonnenwende in den Krebs, dargestellt durch Esel und Füllen, die Wintersonnenwende in den Steinbock verlegte, während die Hebräer lange Zeit hindurch die irrtümlichen Stationen von Löwe und Wassermann beibehielten, den Löwen und Mann bei Hesekiel. [3]) Plutarch J. u. O. 30. [4]) Christ and Krishna, wie zit. S. 203—204.

Bei Justinus Martyr[1]) findet sich eine Form des Mythus, die auf eine weitere dem Dionysoskult entlehnte Lösung hinweist; er spricht nämlich davon, daß der Esel an eine Rebe angebunden sei, und zitiert die mythische Beschreibung von Judah „sein Füllen an eine Rebe bindend", wobei er allerdings die folgende Klausel ausläßt: „und seines Esels Füllen an die köstliche Rebe". Obgleich aber dem neuen Jesus des 4. Evangeliums die Worte in den Mund gelegt werden: „Ich bin der wahre Weinstock", ist der an den Weinstock gebundene Esel zweifellos unverkennbar bacchisch, wie ja auch das alte Bild von Judah (= Leo) mit den weingeröteten Augen und milchweißen Zähnen; und 3 von den 4 Evangelien hielten an dem einfachen ägyptischen Motiv fest, während es dem ersteren vorbehalten blieb, den weniger offensichtlichen oder verborgeneren dionysischen Glyph aufzubewahren, der bereits in der vorchristlichen Periode vom babylonischen in judäischen Gebrauch übergegangen war. Und diese Form hatte sich sogar den Gebildeten der christlichen Welt des Altertums so angelegentlich empfohlen, daß wir den heiligen Proclus dabei betreffen, wie er die „Esel- und Füllen-Version" in seinen bischöflichen Predigten im Konstantinopel des 5. Jahrhunderts übernimmt[2]). Überdies ist uns eine gnostische Gemme erhalten, die eine Eselin darstellt, die ihr Füllen säugt, darüber die Figur des Krebses (Cancer) und die Umschrift D. N. IHY. XPS.: Dominus noster Jesu Christus mit dem Zusatz, Dei Filius[3]). Die Gnostiker kannten die Bedeutung des Symbols recht gut, wie zweifellos auch St. Proclus. Aber gerechnet von der Zeit, wo der hebräische Tierkreismythus von den 12 Patriarchen (wo Judah eben die Sonne im Zeichen des Löwen zunächst dem Zeichen des Esels und des Füllens ist) entstand, bis auf unsre Tage ist das chaldäische Symbol mit den beiden Symbolen verwachsen geblieben, die mit dem Anspruch auftraten, alles Menschliche und Heidnische abgestreift zu haben.

## DER MYTHUS VON DEN 12 APOSTELN

Alle Evangelien lassen in gleicher Weise ohne weiteres erkennen, daß die Wahl der 12 Apostel eine erfundene Erzählung ist; und

[1]) Apol. I. 32. [2]) Migne, Patrolog. Curs. Compt. Ser. Gr. tom. 65, Serm. IV, 2, col. 713. [3]) Ich schulde Heer J. van der Ende von De Dageraad, Amsterdam für eine Kopie davon Dank.

in den Dokumenten, von denen alle wissenschaftliche Forschung christlicher Anfänge auszugehen hat — den Episteln des Paulus — ist kein Nachweis für die Existenz einer derartigen Gruppe anzutreffen. Nur in einem Satz wird sie erwähnt und dieser ist erweislich ein Teil einer späteren Interpolierung, wie wir uns auch zur ursprünglichen Authentizität der Episteln stellen mögen. In 2 Stellen der ersten Korintherbriefe (XI. 23 ff.; XV. 3 ff.) werden Paulus die Worte in den Mund gelegt, daß er seinen Konvertiten das vermittelt habe, was er hinsichtlich des Abendmahls und der Auferstehung „empfangen" habe. In der ersten Stelle sagt er, er habe sein Wissen „vom Herrn" erhalten; in der zweiten wird diese Formel weggelassen. Beides sind Interpolierungen[1]); in der zweiten findet sich eine Interpolierung auf einer andern. Die Stelle lautet:

„Denn ich überlieferte Euch zuerst alles, was ich auch empfangen hatte, wie daß Christus für unsre Sünden nach den heiligen Schriften gestorben ist, daß er begraben wurde, und daß er am 3. Tage auferstanden ist nach den Schriften; und daß er dem Kephas erschien; dann den Zwölfen, dann erschien er über 500 Brüdern auf einmal, die größtenteils heute noch leben, einige aber sind entschlafen; dann erschien er dem Jakob; dann allen Aposteln; und zuletzt erschien er auch mir, wie einem, der nicht zur rechten Zeit geboren war[2])."

Nachdem wir uns überzeugt haben, daß die Geschichte von den „500" in keinem Evangelium vorkommt, sind wir zu dem Schlusse genötigt, daß sie erst nach deren Abfassung in den Episteln des Paulus erschien; denn ein derartiges Zeugnis wäre bei solcher Verbreitung durch die Schrift denn doch zu willkommen gewesen, um unbeachtet gelassen zu werden, wenn wir nicht etwa der Auffassung Raum geben sollen, daß die Paulinische Partei lange Zeit den Christisten, die die Evangelien im Gebrauch hatten, völlig feindselig gegenüberstand. Doch die weitere Erwähnung einer Erscheinung vor „allen Aposteln" ist ein Beweis, daß der vorhergehende Satz „dann den Zwölfen" in der ersten Interpolierung fehlte. Wäre die Stelle in unmittelbarer Folge von derselben Hand

[1]) Siehe unten, § 22. Diese Ansicht, die ich 1886 zum ersten Male aufstellte, ist, wie ich in Erfahrung gebracht habe, was die Stellen im einzelnen betrifft, von W. Seufert (in Der Ursprung und die Bedeutung des Apostolates in der christlichen Kirche, 1887, S. 46) und von Sir G. W. Cox (lecture in Religious Systems of the World, 3. Ausg. S. 242) angenommen worden. Sie ist zweifellos auch von andern aufgestellt worden. [2]) Es ist nicht unwahrscheinlich, daß das ganze 15. Kapitel eine Interpolierung ist; ich habe es aber hier nur mit dem wesentlichen Teile zu tun.

niedergeschrieben worden, hätte der zweite Satz gelautet „dann wieder den Zwölfen", oder „den elfen".

Die Erwähnung „der zwölf" ist also der letzte Zusatz von allen; und da dies die einzige Stelle ist, wo in der ganzen paulinischen Literatur das Wort vorkommt, ist der Fall endgültig klargestellt.

Paulus wußte somit nichts von „den zwölfen". In der Epistel an die Galater, die, ob sie nun echt ist oder nicht, häufig Interpolierungen aufweist, spricht er von den „obersten Aposteln" und den Säulen, und nennt Kephas[1]), Jakob und Johannes, sonst niemanden. Nirgends spricht er davon, daß die Apostel in unmittelbarem Verkehr mit Jesus gestanden hätten. Er bezieht sich nur auf die führenden Personen einer bestimmten Sekte; und den Satz[2]) zu Anfang der Epistel an die Galater, wo die Rede ist von Aposteln, die von „einem Manne" ausgesandt werden, hat vermutlich Beziehung auf die 12 Apostel des Patriarchen, von denen er Kenntnis gehabt haben muß. Kurz, das Wort „Apostel" hatte für den Verfasser der Epistel nur die allgemeine Bedeutung des Wortes im Sinne von „Botschafter" oder „Missionar"; und in allen seinen Hinweisen auf die geistigen Bewegungen seiner Zeit hat er judäisierende Apostel im Auge, die die Beschneidung predigten — ein Brauch, der in den jesuinischen Reden in den Evangelien nicht ein einziges Mal zur Pflicht gemacht wird.

Wir wenden uns also demnächst den Evangelien zu und finden auch hier wieder nur offenbar Mythisches.

Im 4. Evangelium, das „von einem der Zwölfe" herrühren soll, wird von Jesus berichtet, er habe innerhalb dreier Tage seines ersten öffentlichen Auftretens (die mythische Taufe) 5 Jünger um sich gesammelt, deren zwei von Johannes dem Täufer übernommen waren, und sei zur selben Stunde mit seinen Jüngern zur Hochzeit in Cana in Galiläa geladen worden". Mag es einen predigenden Jesus mit 12 Jüngern gegeben haben oder nicht, jedenfalls ist dies eine erfundene Erzählung. Und an dieser Stelle wird uns auch berichtet, wie Jesus Simon alsbald erklärte, sein Name solle künftig-

[1]) In II, 7, 8 wird „Petrus", erwähnt, obgleich „Kephas" unmittelbar nachher genannt wird. Die erstere Stelle ist allem Anscheine nach eine spätere gentilische Interpolierung. [2]) Dieser mag unecht sein oder nicht: jedenfalls bleibt es beim selben Argument gegen die frühzeitige Rezipierung der Geschichte von „den Zwölfen".

hin Kephas sein, der bei weiterer Interpretation den Sinn von Petros (= der Fels) ergibt; bald nachher (VI. 60) finden wir, daß die Jünger „viele" geworden sind; und dennoch spricht mit einem Male gerade in diesem Kontexte Jesus zu den „Zwölfen". Dabei ist vorher keine Andeutung hinsichtlich der Wahl dieser Zahl gefallen. Die Zwölfe werden uns so mythisch vorgeführt wie die fünf.

In den synoptischen Evangelien liegt die Sache nicht viel günstiger. Bei Matthäus IV. 18—22, Markus I. 16—20, und Lukas V. 1—11, haben wir nur eine als Grundlage dienende Geschichte — die in den beiden ersten fast identisch ist, bei Lukas durch ein Wunder ausgeschmückt wird, das im 4. (XXI. 1—14) als Episode nach der Auferstehung figuriert — nämlich die von der Wahl gewisser Fischer, die ohne ein Wort der Belehrung und ohne das geringste Vorwissen vom Messias ihm auf sein bloßes Geheiß hin folgen, um aus sich „Menschenfischer" machen zu lassen. Bei Matthäus sind es 4; „Simon genannt Petrus und Andreas, sein Bruder", und Jakob und Johannes, Söhne des Zebedäus; bei Markus dieselben, nur daß Simon nicht Petrus genannt wird; dieser Beiname wird ihm vielmehr erst bei Gelegenheit seiner Wahl unter die Zwölf (III. 16) zugeteilt; und bei Lukas werden nur drei angetroffen, da Andreas nicht inbegriffen ist. Aus diesen nebenumständlichen Anfängen heraus gelangen wir auf der ganzen Linie mit einem Sprung zur Einsetzung der „Zwölf"; und sogar hier haben wir bedeutsame Variationen in den Manuskripten; einige nämlich finden bei Lukas (IX. 1) die Lesart: „seine zwölf Jünger", andere „die zwölf", wieder andere „die 12 Apostel". Und dann hat Matthäus IX. 9 eine vereinzelte Erzählung von der Berufung Matthäus des Zöllners; aus diesem wird bei Markus II. 14 Levi, Sohn des Alphäus, und bei Lukas V, 27 einfach Levi; die Erzählung ist dabei, wenn auch der Name wechselt, in der Hauptsache und größtenteils dieselbe. Zwischen diesen sozusagen nebenumständlichen Details, wo jeder einzelne die anderen unglaubwürdig macht, und der kollektiven Erwähnung der Zwölf liegt nicht einmal der Versuch zur Herstellung einer Verbindung vor. Bei Matthäus X. 1 haben wir die unvermutete und fragmentarische Andeutung: „Und als er seine 12 Jünger zu sich gerufen hatte", mit der darauffolgenden namentlichen Aufzählung. Bei Markus III. 13—19

ist die Lücke in einer noch bedenklicheren Weise ausgefüllt: „Und er geht hinauf in den Berg und ruft zu sich, die er selbst wollte. Und er ernannte zwölf"; während bei Lukas VI. 12—13 Jesus die ganze Nacht im Gebet zubringt: „Und als es Tag war, rief er seine Jünger, er wählte unter ihnen 12, denen er auch den Namen Apostel gab". Gewiß besteht kein Zweifel, daß, woher auch die Erzählungen von den Fischern und Matthäus stammen mögen, die Einführung der Zwölf allenthalben willkürlich und ungeschichtlichen Charakters ist. Die Geringfügigkeit der Variationen in den Namenlisten, wie sie die Synoptiker enthalten, beweist zunächst nur die Gemeinsamkeit der Quelle und damit das Versagen der Beweise. Die Variationen legen ferneres Zeugnis dafür ab, mit welchem Grade von Freiheit die Texte behandelt werden konnten, falls sich irgendein Grund zur Abänderung gefunden haben sollte[1]).

Die kritische Annahme auf Grund des urkundlichen Befunds ist die, daß alle 4 Evangelien zugleich, oder wenigstens das 1., 2. und 4. ursprünglich von 12 Aposteln nichts berichteten. Bei Johannes wird diese Zahl so unvermittelt mitten in den Text geworfen, daß sich daraus sofort Schlüsse ziehen lassen; doch die einigermaßen überlegter vollzogene Einführung der Zahl bei den Synoptikern beweist nur, daß man es sich etwas angelegener sein ließ, die Darstellung des Vorganges annehmbar zu machen. Lukas läßt sich, falls er an dieser Stelle nicht interpoliert ist, von Markus oder einem Mysteriendrama leiten, das die erste jesuistische Form des Mythus gewesen sein mag; für ein derartiges Mysterium aber oder eine erstmalige Spezifikation von 12 Jüngern lag das Motiv offenbar in der aktuellen jüdischen Institution der 12 Apostel des Patriarchen oder Hohepriesters bereit, einer Institution, die dem christlichen Mythus voranging und ihn überlebte[2]); und die Stelle, wo

[1]) Z. B. die Künsteleien mit dem Namen Lebbäus und Thaddeus bei Matth. 10, 3. Solche Einschiebungen mögen erfolgt sein, um gewissen Familien oder Würdenträgern durch den Schein apostolischer Abkunft einen Gefallen zu erweisen. [2]) Vgl. Basnage, Histoire des Juifs, ed. 1716, liv. II cpt. II. §§ 7, 8, u. liv. III cpt. II. §§ 10, 11; Milman, History of the Jews, vol. ed. p. 453; Mosheim, De rebus Christianorum 1753, Saec. I, § 6, S. 69ff.; Jost, Geschichte des Judentums, 1850, II. 159—160; Kittos, Cycl. of Bibl. Lit. art. Apostle.

der Mythus aus dem jüdischen Geschichtsdatum hervorwächst, ist nachweislich die überaus wichtige alte Urkunde unter dem Titel Die Apostellehre, die 1873 durch Monsignore Philotheos Bryennios, Metropolit von Nikomedien, aufgefunden und 1885 von ihm veröffentlicht wurde.

Was diese Urkunde betrifft, deren Echtheit außer Zweifel steht, so ist es gewiß, daß wenigstens die ersten 6 Paragraphen rein und unvermischt judäisch sind[1]), da sie ja keine Silbe von Jesus, oder dem Messias oder dem Sohn Gottes enthalten; und dies Dokument repräsentierte aller denkbaren Wahrscheinlichkeit nach die Lehre, die den Juden in der Diaspora von den genannten 12 jüdischen Aposteln übermittelt wurde, die vom Hohepriester — und später vom Patriarchen von Tiberias — mit der Erhebung des Tributs bei den zerstreut lebenden Gläubigen beauftragt wurden. Keine andere Erklärung reimt sich mit den merkwürdigen Tatsachen in diesem Falle zusammen. Der Forscher möge den Versuch machen, bei irgendeiner der folgenden Hypothesen, die die einzigen auf christlicher Seite sich darbietenden zu sein scheinen, einen Ausweg zu finden: 1. Daß die 12 Jünger der christlichen Legende eine „Lehre" redigierten, die 6 Paragraphen lang, beinahe die Hälfte ihres gesamten Umfangs, ins einzelne gehende Ermahnungen ethischer Natur, ohne ein Wort über Jesus oder den Christus oder einen Sohn Gottes enthielten, um sodann mit einem Male in eine Taufformel überzugehen, wo der Vater, der Sohn und der heilige Geist genannt werden, doch ohne eine Erwähnung, wer der Sohn gewesen sei; 2. daß die Kirche ein derartiges Dokument, nachdem es eine weite Verbreitung erfahren hatte, in Vergessenheit geraten ließ, obgleich es für echt gehalten worden war; 3. daß post-apostolische Christisten in dem Bestreben eine „Lehre der (ihrer) 12 Apostel" zu fälschen, die Sache so eingerichtet haben, daß die ersten 6 Paragraphen, wie oben angegeben wurde, von Christus

[1]) Diese Ansicht, die der Verfasser, nachdem er von der Didachê zum ersten Male Kenntnis genommen hatte, sich aneignete, scheint gegenwärtig allgemein rezipiert zu sein. Harnack, der zuerst den christlichen Ursprung des Dokuments angenommen hatte, hat diese Ansicht nunmehr aufgegeben. Vgl. Dr. C. Taylors Vorlesungen über die Apostellehre (Cambridge 1886) und die Zugeständnisse d. Rev. J. Heron, Church of the Sub-Apostolic Age S. 57, und Dr. Salmon, zit. von Herrn Heron (S. 58).

überhaupt keine Erwähnung enthalten sollten. Alle 3 Hypothesen sind offenbar unhaltbar, und wir sehen uns somit auf folgende Schlußfolgerungen beschränkt: 1. daß wenigstens die ersten 6 Kapitel ein Dokument unter dem ursprünglichen Titel die Lehre der zwölf Apostel ausgemacht haben und daß das Dokument nichtchristlich war; 2. daß die 12 Apostel im strengen Sinne judäisch waren, und daß dieses eine offizielle von ihnen weiter verbreitete Lehre war; 3. daß die jesuistische Sekte diese Lehre im 1. oder 2. Jahrhundert adoptierte, auf sie den christlichen Mythus von den 12 Aposteln Jesu gründete, und allmählich Zusätze machte; und 4. daß nach einiger Zeit die organisierte Kirche sich entschloß, das Dokument fallen zu lassen, da ihm sein rein judäischer Ursprung und die judäische Tendenz ohne weiteres anzusehen gewesen wäre. Nur ein Manuskript ist auf uns gekommen, wenn auch vielerlei Bezugnahmen, bei Athanasius und andern, vorkommen, zum Beweis, daß das Dokument im 4. Jahrhundert noch bekannt gewesen ist.

So können wir denn nun mit einiger Zuversicht den Verlauf des Mythus verfolgen. In der frühesten Form der Evangelien fanden sich nach dem Zugeständnis der Weiß-Schule keine Namen spezieller Jünger, obwohl die Erwähnung von Jüngern im allgemeinen angenommen wird. Bei dieser Ansicht ist es offenbar inkonsequent, den Satz „Und als Jesus seine 12 Jünger zu sich gerufen hatte", mit dem folgenden[1]) als Teil des „Urtextes" hinstellen zu wollen. Die Botschaft, die den Zwölfen gebracht wird, ist offensichtlich mythisch; und die Zahl 12 ist nachweislich ein späteres Zusatzstück. Das erste Stadium (der Mythusentwicklung) war die Erwähnung der mit einem Male in Dienst gestellten Fischer, eine an sich ganz unhistorische Begebenheit, die indessen möglicherweise durch eine Erinnerung an den Umstand motiviert war, daß Männer dieses Namens unter den Führern der jesuistischen Gemeinde in den vorpaulinischen Zeiten sich befunden hatten. Was die Geschichte von Simon und seiner mystischen Ausstattung mit dem Beinamen Cephas anbelangt, bleibt kein anderer Schluß übrig, als daß wir einen absichtlich geschaffenen Mythus vor uns haben. Hier hilft uns der Talmud nicht aus, der dem alten Jeschu ben

[1]) Jolley, The Synoptic problem, S. 56.

Pandira 5 Jünger namens Matthai, Nakai, Netzer, Boni und Thoda[1]) zuschreibt. Es liegt Grund zur Annahme vor, daß ein später rabbinischer Mythus im Spiele ist, der, was vier von den fünfen betrifft, in ungenauer Weise auf die Namen Matthäus und Markus zurückgeht und auf die Sektennamen der Nazarener und Ebioniten. Da Johannes 5 ursprüngliche Jünger, Matthäus und Markus 4 und Lukas 3 namhaft machen, liegt uns nicht einmal ein Anhaltspunkt für eine Überlieferung von irgendeiner älteren Gruppe jesuistischer Jünger vor.

Daß der ursprüngliche Mythus Generationen lang genügte, geht klar aus der Tatsache hervor, daß selbst das späte 4. Evangelium den Mythus von den Zwölfen nicht aufgenommen hatte. Dieser Mythus konnte nämlich nicht eher entstehen, als bis die Bewegung in der Richtung der Gentilen so weit vorgeschritten war, daß die gegründete historische Tatsache der Existenz und fortgesetzten Tätigkeit der jüdischen 12 Apostel tatsächlich vergessen worden war — bei den Laien nämlich; denn den Häuptern der christlichen Kirchen muß sie hinlänglich bekannt gewesen sein. Den späteren gentilischen Kirchenvätern mußte es selbstredend ganz natürlich vorkommen, daß Jesus 12 Apostel in der Absicht ernannte, die judäische Institution dadurch überflüssig zu machen — eine Ansicht, die Moosheim annehmbar fand. Die Verfasser der Evangelien konnten aber, wie wir gesehen haben, keine plausiblere Adaptierung bewerkstelligen, als daß sie ohne weiteres mit der Behauptung auftraten, Jesus habe mit einem Male 12 Jünger aus einer großen Anzahl ausgewählt und die übrigen ihrem Schicksal überlassen. Und so plump und willkürlich wurde die Arbeit getan, daß in der Liste Levi ausgelassen wird, der bei Markus und Lukas erwähnt wird.

Im ersten Kapitel der Apostelgeschichte begegnen wir einer andern unverhüllten Fiktion derselben Art in Gestalt der Behauptung, daß nach dem Tode des Judas die Elf die ursprüngliche Zahl durchs Los zu vervollständigen beschlossen, wobei die Wahl auf Matthias fiel. Es ist kaum nötig zu betonen, daß dies Detail erfunden ist. Wären wirklich 12 Apostel vorhanden gewesen, deren Zahl vollständig erhalten werden mußte, so hätte der Vorgang nach

[1]) Vgl. Reichardt, wie zit. S. 7. Baring Gould, wie zit. S. 61.

den ersten Todesfällen innerhalb des Apostelkreises wiederholt werden müssen; es wird aber nicht einmal vorgegeben, daß dies geschehen sei; und die meisten der Zwölf verschwinden völlig aus den Aufzeichnungen der heiligen Schriften; an ihre Stelle setzt die Leichtgläubigkeit und Phantasie der späteren Zeiten die Märtyrer. Die Wahl des Matthias war nur ein Auskunftsmittel zur Beseitigung der Schwierigkeit, daß die Judasgeschichte die Zahl der zwölf Lehrer verkürzte. Die „Lehre der 12 Apostel" war lange Zeit ein beglaubigtes Dokument unter den Christisten, und so mußte die Liste aus zeremoniellen Gründen in der erfundenen Geschichte der Apostel ergänzt werden, nachdem Judas zur allgemeinen Erbauung mit Tod abgegangen war. So lösen sich die „12 ehrenwerten Männer" der Paleyschen Apologetik schließlich „in dünne Luft" auf; und der mythische Stifter, der nun seines mythischen Erfolges beraubt ist, ist abermals in die Nebel der alten Zeiten zurückgetreten, da ja der Theorie, daß seine Lehren durch Begleiter aufbewahrt worden seien, alle urkundliche Stütze entzogen ist.

Trägt der Leser etwa noch Bedenken zu glauben, daß ein solcher Mythus der Evangeliengeschichte in dieser Weise aufgedrängt worden sein könne, so möge er sich fragen, wie sich die Geschichte von der Mission „der 17" erklären lasse. Diese Geschichte kommt nur im 3. Evangelium (c. X) vor, und ist so gewiß mythisch wie nur irgendein Stück des Neuen Testaments; so augenscheinlich nämlich, daß sogar die orthodoxe Gelehrtenwelt kein Bedenken trägt, sie fallen zu lassen, und halb-konservative Kritiker finden sich damit „als einer Allegorie des Predigens bei den Gentilen" ab.[1]) Sie steht deutlich mit der jüdischen Vorstellung in Verbindung, daß es 17 Nationen in der Welt gebe, dann mit dem Mythus von den „17 Älteren" und mit der Zahl der Mitglieder des Sanhedrim.[2]) Es wird das noch deutlicher, wenn wir beachten, daß viele Manuskripte die Lesart „72" aufweisen, welche die Vulgata adoptiert; denn die späteren Juden ließen in ihrer legendären Arithmetik[3]) Variationen zwischen 70 und 72 zu. Wir haben indessen Grund zur Vermutung, daß für den Mythus von den 70

[1]) J. E. Carpenter, The three first Gospels, 2. Aufl., S. 331. [2]) Strauß, Leben Jesu, Abs. II. K. v. § 75, Ende. Vgl. Carpenter wie zit. [3]) Lightfoot, Horae Hebraicae: in Luc. 10, 1.

wie für den von den zwölf, ein Motiv in der aktuellen Praxis der jüdischen Synagoge vor und nach der Entstehung des Jesuismus bereit gelegen hat. Es liegen Beweise vor, daß der Zufluß von Tributzahlungen nach Jerusalem seitens der Juden, die durch die asiatischen und römischen Reiche hin zerstreut wohnten, bedeutend und ununterbrochen war[1]), und solche Gelder einzuheben wären wohl 12 Apostel keine angemessene Zahl gewesen. In diesem Falle wäre es sehr wahrscheinlich, daß der Hohepriester — oder nachmals der Patriarch — 70 oder 72 Apostel niederen Grades, entsprechend der angenommenen Zahl der „Nationen" anstellte, um das nächste Geschäft des Einsammelns der Gelder zu besorgen[2]); und die späteren Verfasser der Evangelien hatten Veranlassung zur Darstellung, Christus habe eine solche jüdische Institution, wie auch die der Zwölf, ein zweites Mal geschaffen oder überflüssig gemacht. Mag nun aber der Evangelien-Mythus auf diese Weise auf der theoretischen Basis der 70 oder 72 Nationen gegründet oder nur darnach adaptiert worden sein, jedenfalls liegt ein Mythus vor. Wenn also eine solche nebenhergehende Fiktion von 70 Aposteln auf die Erzählung gepfropft werden und wenn durch eine noch spätere Fiktion eine Liste der Namen der 70 hinzukommen konnte, weshalb sollte es dann unwahrscheinlich sein, daß früher eine ähnliche Aufpfropfung eines Mythus von 12 Aposteln stattgefunden hat? Daß es so geschehen k o n n t e, ist klar, und es bleibt nichts anderes übrig, als den deutlichen Beweis anzuerkennen, daß es so gewesen ist.

## DAS CHARAKTERISTIKUM DES PETRUS[3])

Eine der allerunabweisbarsten Rätselfragen der Evangeliengeschichte, und zwar in jeder Hinsicht, ist die eigentümliche Stellung, die Petrus zuerteilt wird, und die auffallende Unstimmigkeit

[1]) Josephus, Antiquities b. XIV. c. X. §§ 1, 6, 8, 12, 13, 14, 17, 21, 23, 24, 25; b. XVI. c. VI. §§ 3—7. Vgl. Philo, Gesandtschaft an Caius (Über Gesandtschaften) cc. 31, 36, 40. [2]) Philo (wie zit., c. 31) spricht ausdrücklich von geweihten Beamten (hieropompoi), die alljährlich abgesandt wurden, um dem Tempel das Gold und Silber zuzuführen, das aus allen unteren Regierungsstellen eingesammelt worden war, und er berichtet, das Verfahren sei äußerst mühsam gewesen. [3]) Dies Problem ist kürzlich mit bemerkenswerter Gründlichkeit und Breite der Übersicht durch Prof. Arthur Drews in

zwischen einigen der evangelischen Berichte über ihn und seiner späteren Position, sowie zwischen den verschiedenen Teilen der evangelischen Berichte. Er, der führende Apostel, der von seinem Herrn als der Grundstein seiner Kirche auserwählt worden sein soll, hat nach der Darstellung in allen Evangelien diesen Herrn in einer feigen und schändlichen Weise verleugnet. Auch im Anfang der Apostelgeschichte gewahren wir ihn nicht nur an einer der hervorragendsten Stellen der neuen Bewegung, sondern auch in der Eigenschaft als wundertätiger Mörder zweier Mitglieder, deren Vergehen, wie man es auch betrachten mag, weit weniger schlimm war, als sein eigener kurz zuvor begangener Verrat. Die Erzählung in der Apostelgeschichte ist natürlich offensichtlich unhistorisch; aber selbst als Fiktion angesehen regt sie die schwierige Frage auf, wie irgend jemand, der die Geschichte vom Krähen des Hahns als eine allgemein verbreitete kannte, erstere ohne ein Wort des Bedenkens niederschreiben konnte. Noch schwerer fällt es aber anzunehmen, daß, wenn der evangelische Petrus der Kephas der paulinischen Briefe war, Paulus die Geschichte des Verrats nicht irgendwie benützt hätte, um den Prätensionen des Petrus entgegenzuwirken.

In den Evangelien läuft die Erzählung auf eine Verdammung für Petrus hinaus: Weshalb ist aber außerhalb ihrer nie die Rede davon ? Paulus bekennt in den Episteln seine Verfehlungen als Christenverfolger; Petrus erwähnt sein Verleugnungsverbrechen mit keinem Worte. Es ist, alle Umstände zusammengenommen, unmöglich zu glauben, daß die Geschichte vom Verrat zur Zeit, als die paulinischen Briefe verfaßt wurden, bereits existiert hätte. Wir finden abermals, daß für „Paulus" keine Spur einer persönlichen Verbindung zwischen den Aposteln und dem Stifter besteht.

Wenn ich für die Behauptung, die Geschichte sei fingiert, Gründe aufzufinden suche, so will ich damit nicht etwa das Problem der historischen Existenz Petri lösen — ein Problem, das nach der durch Bauer und seine Schule gelieferten vortrefflichen Nachweisung des Bestehens eines Konfliktes zwischen einer Petrus- und

seiner Abhandlung: Die Petruslegende, ein Beitrag zur Mythologie des Christentums (Frankfurt 1910) behandelt worden, auf welche ich die Leser für weitere Aufklärung verweisen möchte.

einer Paulus-Gruppe in der jungen Kirche noch immer offen steht. Die gegenwärtige Untersuchung hat Gründe dafür aufgezeigt, viele Data als auf Fiktion beruhend zurückzuweisen, die Bauer noch als historisch gelten ließ; und im besonderen hat die legendäre Auffassung von den 12 Aposteln fallen gelassen werden müssen. Aber es ist ebenso unmöglich, den quasi-historischen Kephas an irgendeinem Punkt mit dem legendären Simon Petrus der Evangelien und der Apostelgeschichte, oder den einen oder anderen dieser beiden mit dem Verfasser der ersten Epistel Petri in Verbindung zu setzen — von der vermutlich gefälschten zweiten zu schweigen. Der Kephas des Paulus ist einfach einer der Apostel eines judäischen Kults, der die Beschneidung predigt, und nicht einer der Schüler und Gefährten des gekreuzigten Jesus. Endlich hat sich eine offensichtlich heidnische Grundlage gefunden für die wesentlichen Züge des Petrusmythus, wie er in den Evangelien entwickelt ist.

Es gibt zunächst einen entscheidenden Beweis dafür, daß ein wichtiges Detail im Mythus, nämlich die Zuweisung der Rolle des Grundsteins der Kirche an Petrus seitens Christi, einen nachträglichen Zusatz zu den Evangelien, wie sie uns vorliegen, darstellt. Der Gebrauch des Wortes e c c l e s i a , das sonst nirgends in den Evangelien vorkommt als an dieser und einer anderen interpolierten Stelle bei Matthäus (XVI. 18; XVIII. 17), ist ein deutlicher Beweis für nachträgliche Fabrikation, und die Stelle scheint in Tatians Diatessaron nicht existiert zu haben. Es ist kaum zu bezweifeln, daß dieser seltsame Mythus durch die Lehre vom göttlichen Fels im Mithraismus motiviert ist, ein System, das, wie wir sehen werden, dem Christentum seine Lehre vom Abendmahl und einen großen Teil seiner Auferstehungslegende geliefert haben könnte, wenn diese nicht bereits zu den uralten palästinensischen Mythen gehörten. Und die mythische Verleihung der Himmels- und Höllenschlüssel an Petrus, die Gewalt zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden, zeigt noch unabweisbarer auf dieselbe Quelle hin, da ja Mithras auf den Denkmälern zwei Schlüssel trägt, die aufs klarste mit den weiteren Symbolen erhobener und gesenkter Fackeln, Leben und Tod bedeutend, verbunden sind. Hier im Mithraismus liegt, so darf geschlossen werden, der Verbindungs-

punkt zwischen dem christistischen Petrus-Mythus in seiner früheren Gestalt und den entwickelteren Formen, die er in Rom angenommen hat.

Es ist eine der vielen wertvollen Lösungen, die längst von Dupuis[1]) angeregt wurde, daß die Petruslegende wesentlich auf der Grundlage des römischen Janusmythus entstanden ist. Janus trägt wie Petrus die Schlüssel und den Stab; und als Eröffner des Jahres (daher Januar) steht er an der Spitze der 12 Monate, wie Petrus an der Spitze der 12 Apostel. Der Name Janus war zweifellos die Veranlassung dafür, daß er als der Gott der Türen (janua, eine Tür) galt, doch ist er historisch ein uralter italischer Sonnengott, und es war ihm ein sehr hoher Rang im römischen Pantheon eingeräumt; wurde er doch mit Jupiter als Anfang der Dinge zusammengenommen, wobei Jupiter als der höchste galt[2]). Er war tatsächlich ein Gott „der Götter"[3]) und insofern die Ursache sowohl wie der Anfang, wenn auch sein Kult vor dem des Jupiter im Rang zurücktreten mußte. Ursprünglich Dianus[4]), der Sonnengott, wie Diana, die Mondgöttin, kam er schließlich dazu eine untergeordnete, wenn auch immer wohlangesehene Stellung in der Göttergruppe einzunehmen, und war für die spätere römische Welt insbesondere der Schlüsselverwahrer, der Öffner (Patulcius) und Schließer (Clusius)[5]). Zweifellos sind diese Attribute ursprünglich von der Sonne entlehnt, wie Preller entscheidet, da die Sonne den Tag eröffnet und schließt[6]); nur werden sie bei Janus spezialisiert. Er ist Deus claviger, der schlüsseltragende Gott; und als coelestis janitor aulae, Toröffner des Himmelspalastes blickt er Eoas partes, Hesperiasque simul, zugleich nach Osten und Westen; daher sein doppelter Kopf auf den Bildern[7]). Er überwacht also nicht nur die Wege nach unten und nach oben, sondern es ist ihm auch verliehen, wie Ovid ihn sagen läßt, zu gebieten, zu binden und zu lösen, zu öffnen und zu schließen alle Dinge im Himmel, auf Erden, auf den Meeren und im ganzen Weltall:

[1]) De l'Origine de tous les Cultes, 1795. [2]) Varro, zit. von Augustinus, de Civitate Dei, VII. 9. Siehe alle die anderen antiken Daten in bezug auf Janus bei Preller, Römische Mythologie, 1865, S. 57, 148, 164. Vgl. Knightley, Mythology of Ancient Greece and Italy, 2. Aufl., S. 521—523. [3]) Macrobius, Saturnalia, I. 9. [4]) Id. ib. [5]) Ovid, Fasti, I. 129—130; Macrobius, wie zit. [6]) Vgl. Horaz, Carmen Saeculare 9—10. [7]) Fasti, I. 228. 139—140; Macrobius, wie zit.

„Quidquid ubique vides, coelum, mare, nubila, terras; omnia sunt nostra clausa patentque manu. Me penes est unum vasti custodia mundi, et jus vertendi cardinis omne meum est“[1]).

Er macht Frieden und entfesselt die Kriege. Jupiter selbst geht nur durch Vermittlung seiner Tätigkeit hervor und kehrt wieder zurück. Ihm werden also die ersten Gaben dargebracht, da er den Zutritt zu den Göttern überwacht. Eine genauere Parallele zu den Machtbefugnissen Petri ließe sich nicht denken, und die Übereinstimmung erstreckt sich auch auf geringere Attribute. Wie der mythische Petrus ein Fischer ist, so gehört, auf Münzen, das Symbol einer Barke[2]) zu Janus, und er ist der Gott der Häfen. Ferner ist er die Quelle oder Gottheit der Brunnen, Flüsse und Ströme. Es ist übrigens nicht unwahrscheinlich, daß eine Darstellung des Janus zur Seite Poseidons, in seiner Eigenschaft als Herr des Meeres, das Motiv dafür abgegeben hätte, Petrus in den Mythus von dem auf Wogen wandelnden Jesus einzuführen, obwohl, wie bereits angedeutet, der Fels die Vorstellung eingegeben haben mag.

Nehmen wir nun an, die ersten Elemente des Petrusmythus stammten aus dem Mithraismus, so wird es leicht verständlich, wie er, so begonnen, in Rom aufs engste mit dem Janusmythus assimiliert werden konnte. Von allen auswärtigen Kulten des Römerreichs scheint keiner in Rom mehr in den Vordergrund geraten zu sein, als der des Mithras, und ob sie nun vor oder nach dem Verfall des Mithraismus, der Religion des persischen Feindes geschah, die Adaptierung der Züge des Mithraskults an den streng römischen Januskult war jedenfalls natürlich und leicht zu vollziehen. Der Christismus aber konnte, wenn er beide umfaßte, einen besonderen Halt gegenüber der so sehr ins Gewicht fallenden Armee gewinnen, da Mithra und Janus in eminentem Sinne Gottheiten des Militärwesens waren. Eine derartige Kombination in der Person des mythischen Stifters der Kirche von Rom war offenbar ein bezeichnendes Stück geschickter Strategie.

Diese Ursprünge des christlichen Mythus sind den Mythen leicht abzulesen; doch ist, glaube ich, noch nicht beachtet worden, daß das doppelgesichtige Janusbild mit dem dualistischen Aspekt des Mithras in Verbindung steht, der doppelgeschlechtlich ist, und

[1]) Fasti, I. 117—120. [2]) Justi, 229—230.

ebenso mit dem Mythus von der Verleugnung Jesu durch Petrus. Der Beiname B i f r o n s, doppelgesichtig, scheint für die Römer nicht wie bei uns zu einem Ausdruck mit der Bedeutung Verräterei oder Doppelzüngigkeit geworden zu sein; zweifellos weil Janus, dem er zugehörte, ein wohltätiger Gott war. Für Geister aber, die damit befaßt waren, Mythen zur Erklärung alter Rituale und alten Bildwerks zu verfertigen, und zwar in Verbindung mit einem neuen Kult, der die alten Theosophien verwarf, konnte nichts natürlicher sein als die Vermutung, daß die Person mit zwei Gesichtern, eines vorwärts, eines rückwärts schauend, sich irgendeiner schlimmen Handlungsweise schuldig gemacht habe. Das Zusammenbrauen solcher Erklärungen war das Lebenswerk der späteren heidnischen Mystiker wie auch der Talmudisten, und das Emporkommen der christlichen gnostischen Sekten war nur die unvermeidliche Erweiterung, auf dem Boden des neuen Systems, aller der Tendenzen, die in den Alten gewirkt und sie von Anfang an beeinflußt hatten. Es ist unmöglich, die Einfältigkeit wie die Unwissenheit der Urchristen zu überschätzen, in deren intellektuellem Leben der Einfluß ihrer heidnischen Umgebung ununterbrochen wahrgenommen werden kann.

Es wird auch nicht länger bestritten, daß ihre älteste Kunst ganz und gar einen Reflex der heidnischen darstellt; und ihre Kultur stand gewiß auf einer tieferen Stufe. „Sprachliche und orthographische Irrtümer sind in größerer Menge in den christlichen Inschriften anzutreffen als in denen der Heiden derselben Epoche“[1]). Wir haben gesehen, wie sie ihrem Erlöser-Gott die antiken Wundertaten des Dionysos und Äskulap, wie die Attribute Poseidons zueigneten: Es war auch nur ein Schritt weiter im selben Fortgang, wenn mit dem Oberhaupt der 12 Apostel der zu gleicher Zeit untergeordnete und dennoch hervorragende Bedeutung besitzende Janus der römischen Welt identifiziert wurde, der (er selbst der Winter) die 3 Jahreszeiten wie die 12 Monate regierte.

Wie es bei der Zuschreibung der Attribute einer römischen Gottheit an den jesuistischen Apostel zugegangen ist, dafür kann eine ins einzelne gehende Nachweisung selbstverständlich nicht geliefert werden. Es läßt sich aber denken, daß der erste Berührungspunkt

[1]) Raoul Rochette, Tableau des catacombes de Rome, 1853, Introd. S. III.

der griechische Proteusmythus gewesen ist, das griechische Gegenstück zu Janus. Auch Proteus trägt seltsamerweise die Schlüssel der Dinge und hat als „der Erste" von der Natur die Gewalt über alles anvertraut erhalten[1]). Als Meeresgott wandelte er über die Wogen und als der ewig Wechselnde repräsentierte er die Unbeständigkeit — ein Charakteristikum, das ihn zweifellos, mit den Schlüsseln zusammen, für die Römer in eine Parallele mit Janus rückte; und wie dieser wußte er auch die vergangenen und zukünftigen Dinge. Selbst der Name Proteus mit seiner implizierten Bedeutung hat einer feindseligen Sekte den Dienst eines Gegensatzes zum Namen Petros, der Fels, leisten können.

Es gibt zwei Wege, auf denen die Erzählung vom Verrat Petri in denkbarer Weise in das Bekenntnis der Christenheit aufgenommen worden ist. Möglicherweise nämlich führte seine Identifizierung mit Mithras oder Janus oder beiden zur Erfindung der Geschichte mit dem Zweck, die „zwei Gesichter" zu erklären; oder es ist andererseits möglich, daß eine in den ersten Zeiten gegen das Andenken Petri seitens einer feindlichen Partei innerhalb der Kirche gerichtete Vorwurf der Verräterei die Veranlassung zu seiner Identifizierung mit dem doppelgesichtigen Janus oder dem unbeständigen Proteus abgab, und daß die Attribute der Schlüsselgewalt und allgemeinen Stellvertreterschaft später hinzukamen. Wie ich aber gezeigt habe, liegen unüberwindliche Schwierigkeiten gegen die Annahme vor, daß die Geschichte vom Verrat zur Zeit der Niederschrift der paulinischen Briefe im Umlauf gewesen sein könnte. So ist die Erzählung sicherlich ein Mythus, und wenn wir finden, daß die andern Charakteristiken Petri offenbar den Attributen des Mithras und Janus und Proteus entnommen sind, erscheint die Annahme berechtigt, daß die Geschichte vom Verrat auf gleiche Weise entstanden ist. Eine Gewißheit hierüber kann freilich nicht herbeigeführt werden. Ist sie zum Zwecke erfunden worden, das judäische Christentum zu verunglimpfen, so wäre sie noch immer ein Mythus; und so mag es auch bei ihrer Erfindung zugegangen sein; freilich zu einer späteren Zeit. Wäre sie in den ersten Zeiten der Kirche von einer gegen Petrus eingenommenen

[1]) Siehe den orphischen Hymnus an Proteus (XXV. 1), dessen Datum die Bedeutung seiner Attribute nicht weiter beeinflussen kann.

Partei in Umlauf gebracht worden, hätte die Petruspartei notgedrungen dagegen auftreten müssen; wir finden die Geschichte aber in allen Evangelien. Alles weist auf eine späte Veranstaltung auf einer Grundlage hin, die nur in geringem oder keinem Maße zu einer heftigen Parteistreitigkeit Veranlassung darbieten konnte. Diese Grundlage kann, wie ich der Beachtung anheimstelle, in den zwei Gesichtern des Mithras und der Gestalt des Janus Bifrons gefunden werden, mit dem der mythische Petrus auch sonst in so weitgehendem Maß identifizierbar ist. Auf einer solchen Grundlage konnte die Geschichte unschwer Eingang finden; und es konnte sich wohl ereignen, daß eine antijudäische Voreingenommenheit, wie sie noch in der Form sich erhalten hat, die die Apostelgeschichte aufweist — nämlich der Form einer priesterlichen Taktik mit dem Gedanken der Abtrennung von den judaisierenden Christen — ihre Rechnung dabei gefunden hätte, daß Petrus in seiner vor-gentilischen Gestalt ein Makel angeheftet wurde, wenn man ihn auch gleichzeitig als Oberhaupt der römischen Kirche beibehält.

Ich brauche nicht hinzuzusetzen, daß die Janusfigur von der Art war, daß sie den Christen des 2. und 3. Jahrhunderts in vielen Teilen des Reichs begegnen mußte. Die alten Janusmünzen mit dem Doppelhaupt auf der einen und dem Schiff auf der anderen Seite sollen nach einigen Verfassern zuletzt in Rom durch Pompeius geprägt worden sein; es liegen indessen Beweise vor, daß ähnliche Münzen in Sizilien und Griechenland in Gebrauch waren; und sie sind wenigstens von einem Kaiser, Gallienus[1]), geprägt worden. Sie müssen in Menge vorhanden gewesen sein, denn Macrobius[2]) erzählt, wie die Knaben in Rom, wenn sie Geldstücke aufwarfen, „Kopf oder Schiff" zu sagen pflegten, wie wir „Kopf oder Wappen" sagen.

## DER MYTHUS VON JUDAS ISCHARIOT

Während die Lösung des Petrusmythus kompliziert und ungewiß ist, liegt der vom Verrat des Judas in der Erzählung offen am Tage, wenn man sie im Lichte der nachgewiesenen Mythenbildungs-Bedingungen erforscht. Kein Detail ohne Wundercha-

[1]) Athenäus, XV. 46; Preller, wie zit. S. 164; K. O. Müller, Ancient Art, wie zit. S. 549. [2]) Saturnalia, I. 7.

rakter in den Evangelien ist offensichtlicher mythisch, trotzdem daß keines allgemeiner als historisch angenommen worden ist.

Im großen und ganzen will der Mythus vom Verrat des Judas besagen, daß der Herr seine Ausführung erwartete und vorher verkündete, im voraus alle Einzelheiten wußte und öffentlich predigend in Jerusalem umherzog, während über seine Gefangennehmung bereits beschlossen wurde; und trotzdem traf Judas mit den Hohepriestern insgeheim die Verabredung, daß er den „Meister" verraten werde, den sie doch leicht ohne solche Beihilfe am Tage hätten gefangen nehmen oder nachts verfolgen können.

Auf dem hergebrachten Wege, den Fortschritt Schritt für Schritt anzubahnen, hat die Kritik die supranaturalistischen Details ausgemerzt und die praktische Unglaubwürdigkeit der übrig gebliebenen Einzelheiten ignoriert. Die Evangeliengeschichten sind wie gewöhnlich voll von Unstimmigkeiten und Abweichungen, angefangen von der Frage, welches der Grad der vorangegangenen Überlegung bei der Tat des Judas gewesen sei, bis zur Frage, wie er geendet habe; und dennoch läßt man den Mythus immer noch als biographische Tatsache gelten.

Während viele die Ungerechtigkeit geltend gemacht haben, die darin liege, Judas wegen der schon im voraus beschlossen gewesenen Hinopferung zu schmähen, da er ja nur ein auserwähltes Werkzeug gewesen sei, und während mehrere deutsche Kritiker die Geschichte vom Verrat verworfen haben, habe ich bei keinem andern als bei Derenbourg[1]) auch nur irgend einen Hinweis angetroffen auf den völlig fingierten Charakter der Geschichte des Hergangs beim Verrat und des gerichtlichen Verhörs[2]). Bruno Bauer[3]) läßt die Geschichte als einen judäischen Mythus, gegründet auf Ps. XLI. 10 und Zach. XI. 12 fallen; er geht aber an der Frage der zentralen Unglaubwürdigkeit vorüber. Volkmar[4]) verwirft die ganze Geschichte und hebt hervor, daß die „Juden schwerlich auch nur einen Kundschafter nötig hatten, geschweige einen Verräter", geht aber in dieser Richtung nicht weiter. Sein wichtigster

[1]) Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, 1867, Anmerkung IX. [2]) Siehe „The Myth of Judas Iscariot" in des Verfassers Studies in Religions Fallacy, 189. [3]) Kritik der Evangelischen Geschichte, 1846, III, 235ff. [4]) Die Religion Jesu in ihrer ersten Entwicklung, 1857, S. 261.

Beitrag zur Erörterung der Frage ist seine Bemerkung, daß sowohl die paulinische Bezugnahme auf die „Zwölf" wie die in der Apokalypse enthaltene die Vorstellung ausschließen, daß die Judaslegende zur Zeit, als diese verfaßt wurde, bereits existiert habe. Die Unglaubwürdigkeit der Erzählung wird des weiteren hervorgehoben in dem anonymen Werk „Evangelisches Heidentum", 1864, S. 104. Dennoch verbleibt sie für die meisten Leser ein fast unangefochtener Teil der christlichen Überlieferung. Nur die neuerungslustigsten theologischen Kritiker erkennen an, daß der Fall überhaupt ein spezielles Problem aufgebe, und während Dr. Cheyne[1]) auf die Ungeschichtlichkeit der Geschichte hindeutet, übersieht er einige der besten Argumente Volkmars, und glaubt noch ferner an die Geschichtlichkeit des Judas.

Sehen wir uns nach Bestätigung im äußeren Sinne um, so finden wir in den paulinischen Briefen nur die interpolierte Stelle mit der Beschreibung des Abendmahls (1. Cor. XI. 23—27), wo auf einen Verrat angespielt, Judas aber nicht erwähnt wird, während in der anderen Interpolierung „die Zwölf" als nach der Auferstehung zusammenhaltend dargestellt werden. In dem jüngst entdeckten apokryphen Evangelium Petri wird gleichfalls dem Erzähler in den Mund gelegt, daß nach der Kreuzigung „wir die 12 Jünger des Herrn weinten und klagten"; es fehlt jede Andeutung dafür, daß einer der Gruppe damals abgefallen sei. Zur Zeit, als dieses Evangelium verfaßt wurde, war also der Judasmythus nicht im Umlauf. Zwar haben die späteren Cainiten Judas verteidigt, doch hier, wie in der paulinischen Bezugnahme auf die Zwölf, findet sich nicht einmal eine flüchtige Andeutung auf die Handlung, die später zum Streitgegenstand wurde. Im „Urevangelium", wie es von konservativen Kritikern wiederhergestellt wurde, endigt die Erzählung, bevor der Zeitpunkt des Verrats und der Gefangennahme erreicht ist. Kurz, Judas ist wie die Zwölf, deren einer er ist — ein späterer Mythus; der Judasmythus ist aber von beiden der spätere.

Eine mögliche Lösung, die mit jedem Detail des Problems aufräumen würde, liegt in der Anerkennung, es habe ursprünglich ein Mysterienspiel vorgelegen. Dort, wo alles poetisch und mystisch zuging, würde ein „Verrat" an dem Gott fast eine Selbstverständ-

[1]) Art. Judas Iscariot in der Encyclopaedia Biblica.

lichkeit gewesen sein, wenn ein noch älterer Mythus vorausgesetzt wird, wonach er als Opfer unter den Juden gestorben wäre, die ihn nicht als Christus anerkennen wollten. Im Evangelium Petri figurieren „die Juden" als äquivalente Faktoren mit Herodes und Pilatus bei der Kreuzigung; und in einem Ritualdrama, das für ein so vorbereitetes Publikum geschrieben gewesen wäre, würden ungenannte Juden als des Gottes Feinde und Häscher aufgetreten sein. Zu einer späteren Zeit würde der anti-jüdische Animus, der zur Darstellung führte, wonach die ganzen zwölf Apostel der Evangeliengeschichte im letzten Augenblick ihren Herrn verlassen hätten, leicht die Vorstellung zur Entwicklung gebracht haben, einer der Zwölf habe tatsächlich Verrat begangen, und diesem würde die Rolle des führenden Häschers zugefallen sein; sein ursprünglicher Name wäre einfach Joudaios „ein Jude". Ein Beutel, den Lohn hineinzutun, würde ein natürliches Bühnenrequisit gewesen sein: auf diese Weise würde dann der weitere Mythus entstehen können, daß der Verräter, der „den Beutel trug", der Schatzmeister der Gruppe war und zugleich ein Geizhals und Dieb; aus Joudaios aber würde der Name Judas hervorgehen. Details, die als Biographisches vorgetragen, ein bloßes Gewebe von Unglaubwürdigkeiten wären, konnten so als wirksame Episoden in einem Mysteriendrama ungezwungen aufgetreten sein. In einem solchen würde der Gott passenderweise ein Vorauswissen um den Verrat an ihm kundgeben und konnte dennoch die Formalität erledigen, den Verräter zu fragen, wozu er gekommen sei. Dort konnte er in verständlicher Weise den Häschern in der Sprache der Sonnenkulte sagen: „Dies ist eure Stunde und die Macht der Finsternis". Die Inkonsequenzen der auf diese Art in zufälliger Weise entstandenen Geschichte zu glossieren, wäre den Kompilatoren zugefallen; für die unkritischen Zuschauer des ursprünglichen Mysterienspiels bedurfte es nirgends einer Erklärung. Sie glaubten an den Verrat des Judas, weil sie ihn mit angesehen hatten und damit war die Sache erledigt. —

Es erübrigt, den interessanten Lösungsversuch in Erwägung zu ziehen, den Herr Wladimir Lessevich[1]) geliefert hat, wonach die

[1]) La légende de Jésus et les traditions populaires 1903. (Extrait de la Revue Internationale de Sociologie, S. 12.)

Judasgeschichte des Evangeliums eine Wiederholung des Mythus-Motivs der hebräischen Legende vom Verrat an Josef durch seine 12 Brüder wäre, wo Judas (Gr. *Τουδας*) als Rädelsführer auftritt. Kein mythologischer Forscher wird in Abrede stellen, daß ein solcher ursächlicher Zusammenhang möglich gewesen ist. Die Geschichte von Josef deutet an vielen Punkten auf die von Adonis hin; und die Erwähnung des „Gartens des Josef" im Evangelium Petri läßt wiederum eine mögliche Verbindung mit den symbolischen „Gärten des Adonis" vermuten. Ein verräterischer Judas konnte auf diese Weise eine Gestalt in einem sehr alten hebräischen Ritual abgegeben haben. Angesichts jedoch der Schwierigkeit, daß das Drama anti-jüdisch und Judah eine hochgeehrte Persönlichkeit in der jüdischen Überlieferung war ungeachtet der Episode mit Josef, läßt sich der Vermutung nicht leicht Raum geben, daß die gentilischen Dramaturgen Judah als einen typischen Verräter verwendet hätten. Sein Name hätte ihren Zwecken schwerlich gedient.

## DAS ABENDMAHL[1])

Daß das „Abendmahl" die Nachbildung oder eine Fortentwicklung eines schon vorher existierenden Brauches war, ergibt sich ohne weiteres aus der 1. Epistel an die Korinther (X. 21) und aus den frühesten patristischen Quellen. Vater Garucci argumentiert für die Priorität der christlichen Riten mit der Begründung, daß „die Väter, statt anzuerkennen, die Christen hätten den Brauch der Mithras-Sektierer nachgebildet, sich darüber beklagten, die letzteren hätten die Christen nachgeahmt"; und daß „sie auf diese Art ihre (nämlich der Heiden) strengen Gepflogenheiten, Regenerationswaschungen und Symbole der Auferstehung des Leibes erklären". Was die Väter nun aber tatsächlich in einigen von eben den Stellen sagen, die er selbst anführt, war, daß: „der Teufel" oder „die Teufel" in die Mithras-Religion Bräuche eingeführt habe, die denen der Christen sehr ähnlich seien[2]). Aus der bloßen Natur dieses Vorwurfs ergibt sich aber, daß es sich hier nicht um die Be-

[1]) Mystères du Syncrétisme Phrygien, 1854, S. 53. [2]) Justinus Martyr, 1. Apol. 66 (68), Tertullian, de praescriptione haereticorum, 40.

hauptung einer gewöhnlichen geschichtlichen Nachahmung gehandelt haben kann (in diesem Falle hätte es nämlich der teuflischen Mitwirkung nicht bedurft), sondern um die Annahme, daß der Böse den Verehrern falscher Götter göttliche Geheimnisse mitgeteilt habe. Tertullian selbst sagt in einer charakteristischen Stelle[1]), daß wenn die Christen vom jüngsten Gericht, von Himmel und Hölle predigten, man sie höhnisch darauf hingewiesen habe, diese Dinge seien bereits von Poeten und Philosophen ausgesprochen worden. „Woher also kommt es", sagt der Kirchenvater, „daß ihr alles dieses, dem Unsrigen so ähnliches, bei euren Poeten und Philosophen vorfindet? Der Grund ist einfach der, daß sie aus unsrer Religion geschöpft haben." Und seine Entgegnung auf die von heidnischer Seite geltend gemachte Originalität ist nichts weiter als eine bloße Wiederholung des Prioritätsanspruchs der eigenen Partei: „Behaupten diese, ihre heiligen Mysterien seien ihrem eigenen Geiste entsprungen, so werden in diesem Falle die unsrigen Reflexe dessen sein, was ihnen zeitlich nachfolgte; dies ist nach der Natur der Dinge aber unmöglich". In anderen Fällen glaubte der fromme Vater eingeständlich Dinge aus dem Grunde, weil sie unmöglich waren. Hier behauptet er aber, daß die Heiden nicht christliche, sondern jüdische Doktrinen nachgeahmt hätten; und lange vor Tertullian bezichtigt in ähnlicher Weise Justinus Martyr[2]) die Mithraisten, sie hätten ihre Lehre vom göttlichen Fels aus Daniel und Jesaja entlehnt, und fährt mit der Erklärung fort, daß „die gleißnerische Schlange" die Geschichte von Perseus und seiner Geburt aus einer Jungfrau — eine viel ältere Legende als Jesaja — „nachgemacht" habe. Vor allem aber schreibt er, nach Darstellung der Geschichte vom christlichen Abendmahl, wie er sie in den von ihm benutzten „Denkwürdigkeiten der Apostel" vorgefunden hatte: „Was die bösen Teufel in den Mithrasmysterien nachgeahmt haben, indem sie geboten, dieselben Dinge zu verrichten". Ebenso erklärt an der oben angeführten Stelle Tertullian, daß der Teufel „durch die mystischen Riten seiner Idole sogar mit den wesentlichsten Dingen der Sakramente Gottes wetteifere". Wenn so von ihnen die Priorität für die Christen in Anspruch genommen wird, so diskreditieren sie sich

[1]) Apol. 47. [2]) Dialog mit Trypho, 70.

selbst durch ihre eigene Ausdrucksweise; und wenn sie ins Treffen führen, die Heiden hätten sich Nachahmungen zu schulden kommen lassen, so beweisen sie lediglich ihre Unfähigkeit im Urteilen. Justinus bemüht sich nachzuweisen, daß Plato seine Logosideen von Moses habe; und daß die Teufel aufbrachten, Bilder der Kore an den Brunnen anzubringen, um die Genesislehre vom Geiste Gottes, der über den Wassern schwebt[1]), zu verkehren — eine Behauptung, die zufällig insoferne von immerwährender Bedeutsamkeit ist, als sie zeigt, wie Justinus den heiligen Geist als Wesen weiblichen Geschlechts auffaßte. Nach einer ganzen Reihe von Schlußfolgerungen dieser Art zieht er dann die Summe[2]) mit den Worten: „nicht wir entlehnen unsere Meinungen von andern, sondern die anderen von uns". Selbst wenn es aber durch die Puerilitäten der Väter nicht offenkundig geworden wäre, wie wenig sie mit der Geschichte religiöser Ideen bekannt gewesen sind, und wie sie nur auf dasjenige eingeschworen waren, was im Glaubensinteresse als erforderlich erachtet wurde, so haben wir beim Urheber der Episteln jedenfalls das ausschlaggebende Zeugnis dafür vor Augen, daß es zur Zeit ihrer Entstehung bereits bei den Heiden ein Abendmahl gegeben hat. „Ihr könnet nicht zugleich trinken des Herrn Kelch und der Teufel Kelch" sagt er zu seiner Korinthischen Gemeinde; „Ihr könnet nicht zugleich teilhaftig sein des Herrn Tisches und des Teufels Tisches". Hier wird mit keinem Worte von einer Nachahmung heidnischerseits gesprochen, weder im Sinne eines Vorauswissens des Teufels noch auf andere Weise: es wird nur implizite zugestanden, daß einige Jesuisten die Neigung an den Tag legten, ein heidnisches Abendmahl zu genießen. Es kann den Verteidigern des Glaubens überlassen bleiben, sich darüber zu äußern, ob schon in den ersten Anfängen der Kirche zu Korinth die Gentilen bereits eine Institution eingerichtet haben können, die von einer armen und mißachteten jüdischen Sekte ausging. Und wenn wir mit van Manen die Entscheidung treffen, daß sämtliche paulinische Episteln unecht sind, gelangen wir zu der noch stärkern Position, daß im 2. Jahrhundert christliche Vorkämpfer es sich nicht einfallen ließen zu behaupten, die heidnischen Sakramente seien Nachbildungen der ihrigen. Nehmen wir

[1]) 1. Apol. 64. [2]) Id. 60.

aber auch die Echtheit der Episteln an, so ist die Position des Paulus hinsichtlich des Abendmahls durch Künsteleien, die am Texte vorgenommen worden sind, verdunkelt. Offenbar ist die Stelle, wo Paulus der Darstellung nach den Ursprung des Ritus (1. Kor. XI. 23—27) oder wenigstens seines ersten Teils aufzuzeigen hat, eine Interpolierung — teilweise eine nachträgliche Einschaltung der Lukasworte (XXII. 19—20), die (V. 24—25) unmittelbar darauf folgen. Niemand behauptet, daß das 3. Evangelium zur Zeit des Paulus existiert habe; und die einzige Frage ist die, ob Lukas die Epistel abgeschrieben hat oder ob ein späterer Abschreiber die Epistel nach Lukas ergänzte. Der ersteren Ansicht widerstreitet indessen der Beweis aus der Sache selbst vollständig. Die Stelle, wie sie vorliegt, ist offensichtlich eine Einschaltung zwischen dem 22. Vers, wo der Verfasser den Konvertiten sagt, er könne sie nicht loben wegen ihrer anstößigen Art das Abendmahl zu genießen, und dem 26. und 28., in welch letzterem er in natürlicher Folge fortfährt: „Der Mensch prüfe aber sich selbst" usw. An dieser Stelle ist, wie allgemein eingeräumt wird, gekünstelt worden. Die englische revidierte Version läßt die Worte „nehmen", essen" (V. 24) fallen, die in allen ältesten Handschriften fehlen; und desgleichen das Wort „gebrochen" mit der Erwähnung, das letztere Wort finde sich bei „vielen alten Autoritäten", ohne aber ein Wort über die Weglassung der beiden anderen zu verlieren. Sie sind in unzweideutiger Weise Entlehnungen aus Matth. XXVI. 26; und zwar vermutlich gleichzeitig mit der Interpolierung des „essen" bei Markus XIV. 22, wo die Revidenten das Wort nunmehr ebenfalls ausgeschaltet haben. Wir haben immer wieder die Frage vor uns: Wenn Dogmatisten oder Abschreiber sogar in Episteln in einem verhältnismäßig späten Zeitpunkt Interpolierungen vorgenommen haben, wie ist daran zu zweifeln, daß sie zuweilen in früheren Zeiten mit Erfolg interpolierten? Nun ist die fragliche Stelle allem Anschein nach eine Interpolierung. Sie führt in einer sonderbar unvermittelten Art und Weise die einzige von Paulus schriftlich gegebene Beschreibung des Ursprungs des Ritus ein, indem sie sie eilends und dennoch mit aller Genauigkeit inmitten einer Ermahnung in zusammengefaßter Form wiedergibt, wo sie nicht benötigt war, wenn er, wie man ihn sagen läßt, die Lehre be-

reits „gegeben" hat; und dies geschieht, nachdem er von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes (X. 16) ohne irgendwelche historische Anspielung gesprochen hatte. Was besonders auffällt, ist, daß man ihn sagen läßt, „er habe vom Herrn" die Lehre empfangen, die er „gegeben" habe. Dies ist, abgesehen von den Worten „vom Herrn" genau die Formel, die man ihn in Kor. XV. gebrauchen läßt, wo entweder das ganze Kapitel oder ein Teil davon offenbar interpoliert ist. Das „Evangelium" des Paulus enthält sonst nirgends diese Einzelheiten, die er dort als speziell charakteristisch hervortreten läßt; und der doppelte Gebrauch des Satzes „nach der Schrift", der im zweiten Falle wenigstens, sich nicht aufs alte Testament beziehen kann, weist vorzüglich darauf hin, daß hier eine Einmischung im Spiel gewesen ist. In Gemäßheit welcher „Schrift", außer den Evangelien, ist Christus am 3. Tage auferstanden? Und welcher Forscher behauptet heutzutage noch, daß Paulus die Evangelien gelesen hatte? Daß die Stelle ein späterer Zusatz ist, liegt auf der Hand. Sollte man aber geneigt sein, zu schließen, daß die ganze Epistel erst verfaßt wurde, nachdem die Evangelien Verbreitung gefunden hatten, so muß zur Warnung darauf aufmerksam gemacht werden, daß solche Stellen im Kontexte gerade durch ihre unbedingte Übernahme der Evangeliengeschichte auffallend hervortreten müssen, und daß der Haupttext, wenn er ebenfalls pseudepigraphisch, früher anzusetzen ist.

Tatsächlich geben alle diese Endkapitel der ersten Korintherbriefe mit ihren unvermittelten Paragraphen-Übergängen, Anspielungen auf „Kirchen" (XIV. 34, 35) zu einer Zeit, wo es nicht denkbar ist, daß die Sekte in Korinth „Kirchen" gehabt haben könne; mit ihrer seltsam dunkeln Anspielung auf „Propheten" (ib. 37); ihrer merkwürdigen Aufforderung an die Korinther, zu handeln wie die Galater zu handeln angewiesen worden waren — (XVI. 1—2) — immer wieder Veranlassung zur fatalen Frage, ob hier nicht unberufene Künsteleien am Texte vorgenommen worden sind, selbst wenn die Episteln als Ganzes als Falsifikate angenommen werden. Die zwei von mir oben erörterten Stellen weisen durch die Einführung vermittels der gleichen Formel auf systematische Redaktion durch ein und dieselbe Hand hin; und bei beiden beobachten wir die Tendenz zu einer abnormen Spezifizierung von

Einzelheiten mit Bezug auf die Person Jesu, eine Beflissenheit, die einer postpaulinischen Periode eigentümlich ist und sich in den übrigen paulinischen Schriften durch Abwesenheit hervortut. Wie konnte der ursprüngliche Verfasser, ob Paulus oder ein anderer, unmittelbar nachdem er den Konvertiten erklärt hatte, der Apostel sei gekommen, „sich nicht dafür haltend, etwas unter euch zu wissen ohne allein Christus, den Gekreuzigten", eine solche Besorgtheit bekunden, seine Behauptung auf genaue Einzelheiten der Lehren des Stifters, auf gehäufte Zeugnisse für die Auferstehung und darauf zu gründen, daß er einige jener Einzelheiten „vom Herrn" „erhalten" habe? Könnten wir die Stelle, wo Paulus sagt, er „habe vom Herrn empfangen", was er „gegeben" habe, für echt nehmen, so ergäben diese Worte eine genügende Unterlage für die Annahme, daß Paulus das Abendmahl in den jesuistischen Kult einführte, und daß sein Vorgeben eines übernatürlichen Gesichts ein Versuch war, die schlichte Tatsache, daß er einen mithraistischen Ritus herübergenommen hatte, keck zu überbieten. Nirgends aber wird von ihm berichtet, er habe den Anspruch erhoben, das Abendmahl der Christen eingeführt zu haben; und wo er Unabhängigkeit für sich vindiziert oder als vindizierend dargestellt wird, geschieht es zugleich mit einem Zugeständnis der Mitwirkung von anderer Seite. In der anderen bekannten Stelle (Gal. I. 11 ff.), wo er sein Evangelium nicht von Menschen, sondern durch Offenbarung erlangt zu haben behauptet, fährt er fort (oder man läßt ihn fortfahren): „Alsobald fuhr ich zu und besprach mich nicht darüber mit Fleisch und Blut; kam auch nicht gen Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren: sondern zog hin nach Arabien und kam wiederum gen Damaskus". Es gibt zwingende Gründe dafür, die Echtheit auch dieser Stelle in Abrede zu stellen; denn es wäre müßig, wenn das Abendmahl bereits von Anbeginn unter den judäischen Jesuisten eingerichtet war, noch behaupten zu wollen, er habe übernatürliche Kunde von einem besonderen Brauch erhalten, dessen Einzelheiten er sogar zur Zeit als er noch die Christen verfolgte, leicht erfahren haben könnte. Andererseits ist es klar, daß das Abendmahl eine mithraistische Institution war und daß der Verfasser der Epistel deren Existenz außerhalb seiner Sekte anerkannte. Tarsus war nämlich eine Zentrale des Mithras-

kults[1]), da dort die kilikischen Seeräuber ihr Hauptquartier hatten, durch welche zu Pompejus' Zeiten der Mithraismus in das Römerreich und die Armee gelangte[2]). Also doppelt unwahrscheinlich, daß Paulus als Eingeborener von Tarsus hätte vorgeben sollen, das Abendmahl sei ein von Jesus eingerichteter Ritus; so daß wir durchaus zum Schlusse berechtigt sind, daß die Darstellung von der Stiftung des Abendmahls in 1. Kor. XI eine Interpolierung ist, die nach der Verbreitung des Mythus durch die Evangelien erfolgte. Die Lehre von der Gemeinschaft des Leibes und Blutes (X. 16), die einfach eine Variante eines fast allgemeinen primitiven Ritus in Gestalt eines Menschenopfers und der Theophagie ist[3]), konnte sehr wohl eine Zeitlang verbreitet gewesen sein, ohne daß eine mythische Erzählung von der Institution des Brauches durch einen Gott zu bestehen brauchte, wenngleich ein derartiger Mythus auch schließlich gar nicht ausbleiben konnte.

Die einzige befriedigende Ansicht vom Ursprung dieser Erzählung ist, daß sie zuerst in einem jesuistischen Mysteriendrama christliche Gestalt angenommen hat. Das Abendmahl selbst war ein uralter Ritus, und den Gott in Person einführen hieß nichts anderes tun, als was die Griechen längst getan hatten, wie in den Bacchae des Euripides, und die Ägypter in den Osiris-Riten[4]). Es erscheint somit beinahe erwiesen, daß die Evangeliengeschichte, wie sie in der Epistel interpoliert ist, ganz einfach eine Adaptierung in erzählender Form, an die dramatische Abendmahlszeremonie gewesen ist. Die ganze Behandlung beim Abendmahl und von dort an weiter geht mit einem Minimum von epischer Darstellung vor sich; eine Szene folgt auf die andere ohne verbindendes Gewebe, wie solches notwendig vorhanden sein müßte, wenn die Geschichte als Erzählung entstanden wäre. Das „Nehmet hin und esset" wäre darnach nichts anderes als eine Übertragung der gewöhnlich von einem Priester oder Ministranten in späterer Zeit gebrauchten Worte an den Gott.

Daß eine Abendmahlseinrichtung auf mithraistischer Grundlage unter den ersten jüdischen Jesuisten bestand, kann aus den Hinweisungen auf das „Lamm, das für uns geschlachtet wurde", er-

[1]) Preller, Römische Mythologie p. 758. [2]) Plutarch, Life of Pompey, c. 24.
[3]) Siehe Pagan Christs. [4]) Herodotus II, 171.

schlossen werden, die in der (wie allgemein zugestanden wird) ursprünglich judäischen Apokalypse enthalten sind, ein Symbol, das durch die Beschreibung zusammenfällt mit dem Lamm der Mithraisten, die bekanntlich bei ihrem Abendmahl gerade wie die Urchristen dieses Tier verzehrten[1]). Sie hatten aber auch das Sakrament von Brot und Wasser; und wir wissen durch Apuleius, daß in den späteren Isis-Riten ein ministrierender Priester den Namen Mithras[2]) trug — vermutlich in Nachahmung einer vorhergehenden Vereinigung des Mithraskults mit dem von einer der Muttergöttinnen. Das heißt so viel, als daß der ministrierende Priester den Gott personifizierte. Doch wurden solche Mysterienbräuche erst spät schriftlich niedergelegt. Und daß die Einreihung der Geschichte in die ursprünglichen Evangelien tatsächlich spät erfolgte, wird hinlänglich dadurch bewiesen, daß der Mythus vom Abendmahlsritual im 4. Evangelium fehlt, das doch sonst keinen Mangel an Interpolierungen aus den Synoptikern aufweist. Wir brauchen hier nicht in eine Untersuchung der variierenden Bräuche des Genusses von Wein und Wasser mit Brot beim Abendmahl einzutreten; wir begnügen uns vielmehr mit der Bemerkung, daß der christliche Brauch zwischen vorangegangenen Bräuchen des Mithras- und Dionysos-Kults geschwankt, und daß der Gebrauch des Wassers in sehr früher Zeit schon ziemliche Verbreitung gehabt zu haben scheint[3]), und hierin liegt ein weiteres Argument gegen die Historizität der Evangeliengeschichte[4]). In den Mysterien des Dionysos, des Weingottes, wurde sicherlich Wein getrunken, wenn auch wahrscheinlich mit Wasser vermischt, wie der Gott, der Fabel zufolge, empfohlen hatte[5]); und als sein Kult mit dem der Demeter zusammenfloß, waren Brot und Wein die Symbole der Göttin und beziehungsweise des Gottes. Was das spätere mithraistische Sakrament anlangt, so sprechen die tatsächlich vorliegenden Zeugnisse nur vom Gebrauch des Brotes und Wassers[6]).

Doch im älteren mazdeischen System spielt das mystische

[1]) Siehe Garucci, Mystères du Syncrétisme Phrygien. 1854, § 12. [2]) Métamorphoses, b. XI. [3]) Vgl. Arnold Meyer, Die moderne Forschung über die Geschichte des Christentums, 1898, S. 76ff. [4]) Vgl. indessen Hoffmann, Das Abendmahl im Urchristentum, 1903, p. 253. [5]) Diodorus Siculus, II. 3. Vgl. Athenaeus, XV, 17, bezgl. d. Trinkens von gewässertem Wein auf den Namen des Zeus-Erlösers. [6]) Siehe Pagan Christs S. 321—322.

haoma — das vedische soma eine wichtige Rolle, und es erscheint fast ausgemacht, daß sakramentaler Wein, in Nachbildung dieser Präzedenzfälle auch bei den wichtigeren mithraistischen Zeremonien in Gebrauch gewesen ist. Wenn, wie Roscher schlußfolgert, Dionysos unzweifelhaft das haoma ist, das im Westen der Wein repräsentiert[1]), so muß notwendig auch Mithras = haoma gewesen sein. Ein durchgängiger Gebrauch von Brot und Wein bei den Christen scheint schließlich erst nach geraumer Zeit in Aufnahme gekommen zu sein, wo dann einige Gruppen Wasser benutzten und wieder andere um die Zeit der Frühjahrssonnenwende ein Lamm aßen, oder ihm ein gebackenes Bild davon substituierten. Die Wahrscheinlichkeit, daß weiterhin viele Gruppen eine Zeitlang in sakramentalem Sinne ein gebackenes Bild von einem Kinde aßen, ist in einer früheren Abhandlung ausführlich erörtert worden[2]). Sämtliches Beweismaterial verträgt sich also mit der Theorie, es liege hier die endgültige Regulierung eines Ritus vor, der lange Wandlungen durchgemacht hat, und eine solche Regulierung konnte am besten durch die Aufnahme des spezifischen Mythus in den Evangelien erfolgen.

## DIE VERKLÄRUNG UND DAS LEIDEN AUF DEM ÖLBERG

Diese mystischen Episoden, die sich beide auf einem Berge zutrugen, dürfen als aller Wahrscheinlichkeit nach in gleicher Weise aus einem Mysteriendrama entsprungen zusammengenommen werden. Bei ersterer Begebenheit wird der weißgekleidete strahlende Sonnengott mit Moses und Elias in eine Reihe gebracht, gleichfalls Sonnengestalten, deren erstere, wie jüdische Religionsgelehrte wußten, ebenfalls auf einem Berge verklärt, während letztere in den Himmel getragen wurde. Es ist behauptet worden[3]), daß die wirklichen Jünger eines wirklichen Jesus eine derartige Veranstaltung inszeniert haben könnten, um dadurch Beglaubigung für Jesus zu schaffen; doch dieses euhemeristische Auskunftsmittel verbietet sich offensichtlich durch die Evangelien selbst, welche Oppo-

[1]) Ausführl. Lexikon, col. 3045. [2]) Christ and Chrishna, wie zit. S. 220—223.
[3]) Von H. Vickers, The Crucifixion Mystery, 1895, S. 58.

nenten dagegen insoferne mit Material zur Widerlegung versehen, als sie erzählen, den Jüngern sei bezüglich jener Vision Schweigen auferlegt worden, bis der Menschensohn von den Toten auferstanden sei[1]).

Es ist ein müßiges Unternehmen, eine historische Grundlage für einen Mythus zu suchen, der den Paulinisten der Episteln unbekannt und von dem sogar seitens der Verfasser der Evangelien erklärt worden ist, er sei den Juden fremd geblieben. Eine Schein-Verklärung auf einem Berge zu inszenieren, das ging über die Leistungsfähigkeit jener Zeit hinaus; doch in einem Mysteriendrama in geschlossenem Raum konnte eine solche wie eben szenische Darstellungen bei den Heiden überhaupt sehr wohl ins Werk gesetzt werden, die in besonders spannenden Momenten eine strahlende Beleuchtung eintreten zu lassen pflegten.

Und daß das Leiden auf dem Ölberg im ursprünglichen Mysteriendrama mit der Verklärung in Verbindung gestanden haben kann — geschahen doch beide auf einem Berge — wird durch die Tatsache wahrscheinlich gemacht, daß im 3. Evangelium die Jesum begleitenden Jünger in beiden Fällen vom Schlaf übermannt werden, wie das in der Erzählung vom Leiden bei den andern Synoptikern gleichfalls geschieht.

Im letzteren Fall wird uns besonders nahegelegt, daß der Mythus dramatischen Ursprungs ist, insoferne als es von den Jüngern dort zu wiederholten Malen heißt, sie hätten sich des Schlafs nicht erwehren können, und somit nicht einmal der Versuch gemacht wird, zu behaupten, daß die Worte des Herrn, der sich doch in einiger Entfernung von ihnen aufhielt, in historischem Sinne weiter berichtet worden seien; wenn sich dagegen dieser Vorgang in dieser Weise vor den Augen der Zuschauer abspielte, so würden diese kein störendes Bedürfnis dabei empfunden haben, nach Zeugnissen zu suchen. Das Detail vom blutigen Schweiß, das Lukas (XXII, 44) gibt, und zwar in einer anscheinend später interpolierten Stelle[2]), dürfte auf eine beabsichtigte realistische Wirkung bei Gelegenheit irgendeiner besonderen, dramatischen Vorstellung hinweisen und wurde vielleicht ursprünglich durch den Eindruck der Dornenkrone nahegelegt.

[1]) Matth. 17, 9; Markus 9, 9. Vgl. Lukas 9, 36. [2]) Im Alexandrinischen und Vatikanischen Codex fehlt sie.

Schließlich ist die Erzählung vom Schlaf der Jünger während des Leidens wohl einer der Fälle, in denen die Gentilen es auf eine Herabwürdigung ihrer abgesehen hatten[1]). Im Falle des Leidens auf dem Ölberg wird die Sache so dargestellt, als hätten sie es unterlassen, ihrem Herrn Teilnahme zu erweisen und Gesellschaft zu gewähren, wo er sie am meisten gebraucht hätte. Andrerseits weist die Einführung von Moses und Elias, den zwei typischen Vorgängern der Verklärungsszene, wo die 3 Apostel wieder dem Aaron, Nahab und Abihu entsprechen, auf einen judäischen Ursprung hin. Wie Strauß bemerkt hat, sind die Wolke und die Stimme genaue Wiederholungen des hebräischen Mythus. Und der Umstand, daß dort Joschua (Ex. XXIV. 13) mit Moses als sein „Diener" assoziiert wird, läßt wiederum auf ein unbestimmtes hohes Alter des jesuistischen Mythus sogar als solchen schließen.

## DIE KREUZIGUNG

Wenn die Daten der Evangelien einer erschöpfenden Durchsicht unterzogen werden, bleibt die Kreuzigung eines der dunkelsten der quasi-mythischen Elemente der Jesuslegende.

Hier sind die Urkunden sogar mehr als irgendwo anders ohne Beweiskraft, da wir ja sehen, daß im „Urevangelium", wie es durch konservative Kritiker hergestellt wurde, die Geschichte des Verhörs und der Kreuzigung eingeständlich keinen Raum beanspruchen darf. Offenbar ist die Erzählung mythisch datiert: Die Festlegung der Begebenheit auf die Frühjahrstag- und Nachtgleiche, im Sinne also eines beweglichen astronomischen Festtags, zeigt uns an, daß hier das Geschichtliche mit Füßen getreten wird.

Welches auch die ursprünglichen Tatsachen gewesen sein mögen, die evangelische Erzählung hat jedenfalls, da sie offensichtlich lange nach der dargestellten Begebenheit und nachdem bereits Memorabilien Jesu im Umlauf waren, niedergeschrieben wurde, keinen historischen Beweiswert. Und das Verhör vor Pilatus, die Geschichte der beiden Schächer und die Reden am Kreuz tragen

[1]) Vgl. indessen bei Strauß die merkwürdige Parallele mit der Szene, wo Sokrates alle Trinkgefährten beim Symposium bis zum Schlusse mit vollem Bewußtsein beobachtet. Leben Jesu, Abs. II. K. 10, § 107, Anm. 19.

alle zusammen die Merkmale frei erfundener Tatbestände. Andererseits liegen wieder klare Gründe für die Annahme vor, daß dies als Datum im paulinischen Evangelium auf „irgendeine" historische Begebenheit Anweisung gibt. Ein hingerichteter Messias scheint sich so wenig als erfundene Grundlage für einen jüdischen Kult zu eignen, daß die nächste historische Annahme die sein muß, es sei irgendein Lehrer mit messianischer Prätension tatsächlich hingerichtet worden und daß seine Anhänger die Bewegung im Glauben an sein Wiederkommen weitergetragen haben. Wenn wir indessen das Verhältnis von Evangelien und Episteln zueinander untersuchen und dabei nicht bloß finden, daß der schemenhafte Jesus bei Paulus keine nachweisbare Verbindung mit dem lehrenden „Jesus dem Nazariten" oder „Jesus von Nazareth" aufweist, sondern daß die Evangelien selbst deutliche Spuren einer künstlichen Verbindung dieser Beinamen enthalten, auch daß der ursprüngliche Jesus des ersten Evangeliums gar keinen Beinamen hat, dann sehen wir uns wohl berechtigt zu fragen, ob die Bewegung wirklich in dem talmudischen Jesus Ben Pandira[1]) ihren Ursprung genommen habe, der gesteinigt und an einem „Baum aufgehängt wurde" wegen Gotteslästerung und Häresie und zwar am Vorabend eines Passahfestes in der Regierungszeit des Alexander Jannäus (106—79 v. Chr.). Dr. Löw, ein vollendeter Hebraist, ist davon überzeugt[2]), daß dieser Jesus der Stifter der essenischen (oder jessenischen) Sekte war, deren Ähnlichkeiten mit den Urchristen der Legende die Forschung über das Christentum so sehr beschäftigt gehalten haben. Es muß dies aber eine Hypothese bleiben, da der fragliche Jesus nicht viel mehr als ein historischer Name ist. Zeit und der Ort seines Wirkens werden weiterhin dadurch in Dunkelheit gehüllt, daß er in der babylonischen Gemara mit einem Ben Sotada or Stada oder Satda identifiziert wird, der nach einer (ungewissen) Quelle in die Zeit des Rabbi Akiba ins 2. Jahrhundert n. Chr. verlegt wird. Vom talmudischen Jesus wird wie von Ben Stada erzählt, er sei gesteinigt und sodann an

[1]) Vgl. Derenbourg, Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine, 1867, Anm. IX; Lightfoot, Horae Hebraicae; bei Matth. 2, 14; 27, 56; bei Lukas 8, 2, und Baring Gould, The lost and Hostile Gospels 1874, Teil. I, §§ 3, 4. [2]) Ginsburgs Essenes, S. 29.

einem Baum aufgehängt worden am Vorabend des Passahfestes; Jesus aber soll auf diese Weise zu Jerusalem hingerichtet worden sein und Ben Stada zu Lydda. Rabbinische Kommentatoren und spätere Hebraisten haben bis auf jüngst vergangene Jahre herab gewöhnlich die Meinung vertreten, daß auf diese Weise zwei verschiedene historische Persönlichkeiten aufgezeigt würden[1]), und daß es nur Irrtum der Rabbiner war, sie zu identifizieren. Es scheint aber ausgeschlossen, sich diesem isolierten chronologischen Schlüssel in der Ben Satda-Geschichte anzuvertrauen, die, wie wir sahen mit dem Namen der Maria von Magdala zusammenhängt. Wir müssen uns mit der Erklärung begnügen, daß eine talmudische Spur eines Jesus existiert, der am Vorabend des Passahfestes ein Jahrhundert (oder mehr) vor der Zeit des Pontius Pilatus hingerichtet worden ist. Es fragt sich also, wurde dieser Jesus buchstäblich gekreuzigt ? Es scheint ausgemacht, daß der Ausdruck „aufhängen" in der Zeit der Griechen und Römer häufig für Kreuzigung[2]) gebraucht wurde; und die junge Kirche hatte nichts dagegen einzuwenden, in der Apostelgeschichte die Stellen stehen zu lassen, die von Jesus erzählten, er sei „an einem Baum aufgehangen worden". Dies Detail bleibt indessen problematisch, da der Talmud ausdrücklich vom hängen an einem Baum nach der Steinigung[3]) spricht — d. h. dem Aufhängen einer Leiche, die zu kreuzigen keinen Sinn hätte. Da die antike „Kreuzigung" wirklich ein Aufhängen des Leibes an den Gelenken war, so konnte sie als die Zufügung einer Schmach auch nach dem Tode vollzogen werden.

Wenn der Jesus des Paulus wirklich eine unter Pontius Pilatus hingerichtete Persönlichkeit war, so würden die Episteln uns die triftigsten Gründe für die Annahme einer wirklichen Kreuzigung liefern. Wir haben gesehen, daß einige wichtige Stellen interpoliert sind; die Bezugnahmen auf einen gekreuzigten Jesus sind aber konstant und weisen keine Merkmale von Interpolierung auf. Wenn aber der Jesus des Paulus, der über das Erleiden des Todes

[1]) Vgl. Lightfoot, bei Matth. 2, 14; Derenbourg, wie zit.; u. Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, Breslau 1880, II. 55. [2]) Frazer, Golden Bough I. 226, Anm. [3]) Vgl. Sotch, fol. 23, col. 1, zit. von Hershon, Genesis with a Talmudic Commentary, Engl. Übersetzung, 1883, S. 433.

hinaus nichts lehrte und nichts tat, wirklich der Jesus war, der 100 Jahre früher lebte, so wird es alsbald verständlich, daß, wenn er auch erst nach der Steinigung aufgehängt worden ist, er nach all dieser Zeit mythisch als Gekreuzigter figurieren konnte. Denn, wie wir sehen werden, war das Kreuz selbst ein mythisches Element, das besonders leicht mit dem Kult eines Erlösergottes der Zeit eine Verbindung eingehen konnte. Die historische Kreuzigung, Geißelung und darauffolgende Tötung des Antigonus, des letzten asmoneischen Judenkönigs durch Mark Antonius[1]), konnte des weiteren zum Motiv für die Geschichte von Jesus geworden sein, der mit öffentlicher Kundmachung des Königstitels gekreuzigt wurde, wie das jedenfalls bei Antigonus geschehen ist.

Und es ist, historisch genommen, sehr wahrscheinlich, daß ein gekreuzigter König zum Hohn eine Stroh- und Dornenkrone aufgesetzt bekam, um seine Erniedrigung in stärkeres Licht zu setzen. Und dann erzählt auch Philo eine seltsame Geschichte, wonach während der Regierung Caligulas König Agrippa in Alexandrien vom Pöbel gehöhnt wurde, indem man einen Wahnwitzigen, der (seltsam genug) Karabbas hieß, hervorholte, ihm Verehrung erwies, als König aufputzte und ihm als „Maris", syrisch für König, huldigte[2]). Hier aber, wie im Falle des Antigonus, wird möglicherweise Geschichtliches durch Mythologisches überwuchert, und es muß der letztere Faktor jedenfalls in Anschlag gebracht werden.

Die Geschichte von der Dornenkrone, der Geißelung und dem Königstitel fehlt, wie auch die übrigen Evangeliengeschichten in den Paulusbriefen, völlig und darf ohne weiteres als mythisch angesprochen werden, wie wir auch bezüglich der Kreuzigung entscheiden mögen.

Die erste Erklärung, die sich einem Forscher in vergleichender Mythologie darbietet, ist, daß die Dornenkrone einfach der antike Nimbus des Sonnengottes ist[3]); und aller Wahrscheinlichkeit nach

[1]) Dio Cassius XLIX. 2. Josephus gibt das Detail der Kreuzigung nicht, und die meisten christlichen Geschichtsschreiber haben es ignoriert. [2]) Philo Judaeus, Against Flaccus, c. b. Dr. Frazer spricht, ihm folgend, die sehr wahrscheinliche Ansicht aus, daß „Karabbas" ein Abschreibfehler ist für (richtig) „Barrabas" und daß der Name auf einen weit verbreiteten semitischen Ritus hinweist; vgl. sein Golden Bough und das Werk Pagan Christs des Verfassers. [3]) Vgl. Philos Geschichte von Caius, Legation to Caius (on Ambassadors) c. 13.

ist dies auch das durchgehende Motiv. Es trifft sich aber, daß es in der heidnischen Mythologie noch eine größere Annäherung an die Dornenkrone gibt als es der Nimbus ist; ein fehlendes Glied, sozusagen, das sich zur Erklärung eignen könnte, wie dieser Teil der christistischen Geschichte zustande gebracht worden ist, wie wir ja so viele andere christistische Mythen aus heidnischer Kunst und heidnischem Mythenritual haben hervorgehen sehen. Zwei führende Erlösergestalten des Heidentums waren Prometheus und Herakles, und jeder von beiden wird mythologisch mit einer Spottkrone auf dem Haupte dargestellt. Der Mythus verbindet die beiden Helden. Nach Athenäus[1]) verurteilt Jupiter den Prometheus, als er ihn aus der Gefangenschaft erlöste, dazu, zur Erinnerung daran eine Weidenkrone und einen eisernen Ring zu tragen, und der Altertumsforscher zitiert weiterhin aus dem verloren gegangenen „Entfesselten Prometheus" und der „Sphinx" von Aeschylus in dem Sinne, daß Andächtige dem Prometheus zu Ehren Kronen tragen, womit sie symbolisch seine Gebundenheit darstellen. Die Krone war ein Erinnerungszeichen an ein Opfer, das der Menschheit zuliebe geleistet worden war[2]). In Verbindung mit Prometheus aber wird eine solche Krone wieder mit Herakles assoziiert. Nach den alten Mythologen gab Prometheus, als Herakles auf dem Wege die goldenen Äpfel der Hesperiden zu holen auf Prometheus stieß und den Adler tötete, der ihn quälte, diesem aus Dankbarkeit die Warnung mit auf den Weg, er solle die Äpfel nicht selbst holen, sondern Atlas danach schicken; dies tat Herakles, während er einstweilen an des Atlas Stelle die Himmelslast trug. Als aber Atlas die Äpfel gebracht hatte, machte er den Vorschlag, sie selbst dem Eurystheus (der das Beschaffen der Äpfel dem Herakles als seine elfte Arbeit aufgetragen hatte) zu bringen und dem Herakles einstweilen das Geschäft des Himmeltragens zu überlassen.

Wieder gab Prometheus seinem Retter den Rat, scheinbar darauf einzugehen und den Atlas zu bitten, die Last einen Augenblick wieder auf sich zu nehmen, während er (Herakles) für sein Haupt

[1]) B. XVCC. 13, 16. Pp. 672f, 674. [2]) In den Olymp zurückgekehrt, wird Prometheus ein Prophet und Berater der Götter. Preller, Griechische Mythologie, 2. Aufl. I. 78.

ein Tragkissen aus Strohgeflecht anfertigte. Atlas erklärte sich einverstanden und Herakles überließ ihm natürlich seine Last auf immer[1]). So trägt also Herakles der Erlöser die Spottkrone. Dies Detail ist wahrscheinlich eine der unzähligen Geschichten, die zur Erklärung alten Mysterien-Rituals aufgebracht wurden; und daraus können wir nur schließen, daß im Ritual oder Mysterium Prometheus und Herakles mit Weiden und Unkraut gekrönt dargestellt wurden. Möglicherweise sind solche Kronen tatsächlich von Eingeweihten getragen worden; und in einem Kult wie dem des Mithras, dem die Christisten ihr Abendmahl entnommen haben, wäre eine Aszetenkrone aus Dornen keine Unwahrscheinlichkeit. Nach dem Zeugnis Tertullians[2]) wurde jedenfalls irgendeine symbolische Krone gebraucht. Im magischen Mithraskult wurde gleichfalls das Opfer gekrönt[3]), und bei heidnischen Kulten war im allgemeinen dieser Brauch eingeführt[4]). Auch wissen wir durch Athenäus[5]), daß im egyptischen Religionswesen Dornenkronen eine besonders große Rolle spielten; zu Abydos gab es nämlich gewisse Dornenbäume, deren Zweige sich in Girlandenform biegen ließen. Irgendein Zusammentreffen solcher Girlanden mit einem religiösen Ritus konnte dann leicht die Veranlassung für den evangelischen Mythus abgeben. Wir haben ferner durch Herodot[6]) Kunde davon, daß bei den Griechen eine Erzählung in Umlauf gewesen sei, wonach die Egypter als Herakles in Egypten landete, ihn mit einer Girlande krönten und im Triumphzuge führten in der Absicht, ihn ihrem höchsten Gott zu opfern; als er aber zum Altar gelangte, überfiel sie der Held und erschlug sie. Herodot weist diese Geschichte mit Nachdruck zurück, weil die Egypter keine Menschenopfer gekannt hätten; sie gibt aber trotzdem auf ein egyptisches Ritual Anweisung, wo ein Erlösergott als Gefan-

[1]) Apollodorus, II. 5, § 11. Vgl. Keightley, Mythology of Greece 2. Ausg. S. 362, zit. Pherecydes aus der Scholie auf Apollonius Rhodius, IV. 1396. Siehe oben § 10, betreffend eine Theorie des wesentlichen Teils des Mythus. [2]) De Praescriptione, c. 40. [3]) Strabo, XV. 3, § 13. Herodot, dem Strabo sich wesentlich anschließt, gibt dem Priester die Krone (I. 131); Strabo aber scheint einige andere Quellen gehabt zu haben. Jedenfalls war das Krönen der Opfer ein allgemein verbreiteter Brauch. [4]) Bähr, Symbolik, I. 363, II. 252 n., und Verweisungen. [5]) B. XV. C. 25, zit. die verloren gegangene Geschichte Egyptens von Hellanicus, und die verlorene Geschichte der Sehenswürdigkeiten Egyptens von Demetrius. [6]) II. 45.

gener in Prozession mit einer Krone auf dem Haupt geführt wurde und zwar wahrscheinlich einer von denen, die man in Abydos gebrauchte. Im Grunde ist, wie angedeutet, das ganze Ritual möglicherweise symbolisch für den alten Nimbus gewesen. Es steht aber auch noch eine andere Erklärung zur Wahl, wie sie mit so viel Scharfsinn von Dr. Frazer in seinem „Goldenen Zweig" herausgearbeitet worden ist. Er hat nämlich gezeigt, daß im alten babylonischen Sacaea-Fest ein zum Tod verurteilter Gefangener in königliche Gewänder gekleidet, auf den Thron gesetzt wurde, und 5 Tage lang sich als König benehmen durfte, worauf er entkleidet, gegeißelt und gekreuzigt wurde[1]). Dies war eine Kombination aus dem herkömmlichen Brauch, Verbrecher als Sündenböcke[2]) zu opfern und dem speziellen Brauch, einen göttlichen Menschen zu töten, um der Vegetation im besonderen und dem Leben im allgemeinen frisches Wachstum zuzuführen[3]). Bei allen diesen Opferungen, wie bei den von Verbrechern für Apollo beim Thargelienfeste in Athen[4]), wurde das Opfer genau so gekrönt wie das Tieropfer bei gewöhnlichen Opferungen.

Es muß auch bemerkt werden, daß bei den alten Opferungen von Gefangenen unter den nordamerikanischen Indianern der Brauch bestand, ihnen Federkronen aufzusetzen und ihnen einen Häuptlingsstab oder Szepter als Ehrenabzeichen in die Hand zu geben[5]), ein Brauch, der sich nur als Adaptierung aus irgendeinem anderen quasi-königlichen Opferbrauch verstehen läßt. So führt uns der Faden der Untersuchung auf den altsemitischen Mythus vom „einziggeborenen Sohn" zurück, der von seinem Vater-Gott Kronos verzehrt wird nach einem Ritual, in dem das Opfer in königliche Gewänder gekleidet auftritt[6]).

Wir haben also wahrscheinlich hier eine Quelle vor uns nicht

[1]) „Der goldene Zweig", ed. 1890, I. 226. [2]) Id. II. 212. [3]) Id. passim. [4]) Müller, Dorians, I. 260. [5]) Lafitan, Moeurs des sauvages américains 1724. II. 226. Vgl. Turner, Samoa a Hundred years ago, 1884, S. 342, mit Bezug auf das Krönen eines Opfers mit Blumen durch die Eingeborenen in Neu-Caledonien. [6]) Philo von Byblos, zit. bei Euseb. Praep. Evang. I. 610 Cp. Geschichte vom Opfertod des phönizischen Königs Maleus auf einem hohen Kreuz in königlichen Gewändern vor Karthago (Justin XVIII. 7); auch zit. von Varro bei Lactantius, Div. Inst. I. 21 und Macrobius, Saturnalia I, 7 für die Legende von einem griechischen Orakel, das befahl, „dem Vater einen Menschen zu schicken", d. h. dem Kronos.

nur für die Erzählung von der Spottkrönung Jesu, sondern auch für die in Aussicht genommene Unterschiebung des Verbrechers Barrabas „Sohn des Vaters", der zur Zeit des Origenes in den meisten Manuskripten unter dem Namen Jesus Barrabas[1]) auftritt.

Und darin, daß die Griechen, bei Gelegenheit des Thargelienfestes, den Leichnam des getöteten Opfers schleunigst zu entfernen sich angelegen sein ließen, haben wir möglicherweise die richtige Erklärung für die Erzählung von der Beseitigung des Leichnams des gekreuzigten Christus. Wenn wir ein altes christisches Ritual-Mysterium als gegeben annehmen, so konnte dies sehr wohl ein integrierender Bestandteil davon gewesen sein. Der Gallentrank hat tatsächlich in den Demeter-Mysterien eine Rolle gespielt[2]). Doch sind wir hier bereits wieder an der Schwelle der weiten anthropologischen Forschung angelangt, die uns dahin führt, die evangelische Kreuzigungsgeschichte auf ein vielfach variierendes Ritual im Orient zurückzuführen; da diese Untersuchung an einer anderen Stelle vorgenommen wurde, kann sie hier unterbleiben.

## DAS TRAGEN DES KREUZES DURCH SIMON VON KYRENE

Ein weiteres Detail der Evangeliengeschichte kann mit einem gewissen Grade von Wahrscheinlichkeit auf eine künstlerische Darstellung eines heidnischen Mythus zurückverfolgt werden. Eine der kleineren Arbeiten des Herakles war das Errichten zweier Säulen zu Gades (Cadiz) zur Abgrenzung von Europa und Libyen[3]). Hier liegt eine Kombination des Herakleskults mit dem seines phönikischen Duplikats, des Sonnengottes Melkarth, vor, der zu Gades Verehrung genoß, und von dessen Mythus die Samsonlegende in der hebräischen Bibel eine Variante ist. Die zwei Säulen (in den hebräischen wie in den phönikischen Tempeln dargestellt)[4]) sind nichts anderes als alte symbolische Grenzzeichen des Sonnen-

[1]) Siehe die Beweismaterialien für diese Lesart in der Sammlung des H. Nicholson in seinem Werk über The Gospel according to the Hebrews 1879, S. 141—142. [2]) Clem. Alex. Protrept. II. [3]) Apollodorus, II. 5, § 10. Vgl. Diodorus Siculus, I, 24; Pomponius mela, I, 5; II. 6; III. 6. [4]) Der Tempel des Salomo war eine Nachahmung des Tempels von Tyrus, der bekanntlich dem Herakles geweiht war und zwei Säulen hatte. Herodot, II. 44. Lucian, De Dea Syria, c. 16. P. 463.

laufs am Himmel; und wie gewöhnlich haben wir auch hier eine bunte Anzahl von Legenden zu ihrer Erklärung in den verschiedenen Mythologien[1]) bereit liegen.

In der Samsonlegende kommen sie zweimal vor und figurieren in einer Episode als die Torpfeiler von Gaza[2]), die der Held davonträgt; in einer anderen als die beiden Säulen des Saals der Philister, zwischen denen der geschorene und geblendete Held gefangen sitzt. Samson ist hier die Wintersonne, die schwache und strahlenlose, die am Ende ihres Laufes angelangt ist und sich somit in nächster Nähe wenigstens einer der Säulen befindet. Wie nun in der einen Erzählung Samson die Säulen trägt, so trug Herakles, seinen Kräften angemessen, seine Säulen an ihre Stelle; und in der syrischen Form der Legende stirbt er an dem Orte, wo er sie aufgestellt hat[3]). Und in der alten Kunst wird er tatsächlich dargestellt, wie er die beiden Säulen in der Weise unter

[1]) Professor Robertson Smith (Religion of the Semites, S. 190 bis 191; 194, 438) tritt der phallischen Theorie der heiligen Säulen entgegen, allerdings in nicht schlüssiger Weise, ignoriert aber die einfache astronomische Lösung. Sir George Cox begegnet das gleiche Übersehen (wie ich die Sache ansehe) bei seiner Erörterung über die „Säulen" des Herakles, Osiris, Dionysos, und Sesostris, die er nur phallisch erklärt, aber doch wieder mit dem Weltenbaum der skandinavischen Mythologie oder der Säule des Atlas assimiliert, die die Himmel trägt. (Mythology of Aryan Nations, neue Ausgabe S. 268; 351). Zweifellos waren die „Säulen" des Dionysos (Lucian, De Dea Syria, letztes Zitat) und Osiris (Diodorus, I. 20) phallisch; und phallisch mögen auch die des Sesostris (Herodot, II. 102, 106) gewesen sein, worüber Payne Knight (Symbol. Lang. of Anc. Art and Mythol., neue Ausg. S. 94), dem Sir George Cox sich anzuschließen scheint. Dennoch haben die Säulen, die den Lauf des Sonnengottes bezeichnen, eine hinreichend klarliegende nichtphallische Bedeutung. Daß eine astronomisch-geographische Bedeutung darin lag, ergibt sich aus Vergils Hinweisung auf die Columnas Protei, die sich in Egypten befanden (Servius zur Äneide XI. 262) und aus der anderen Vorstellung, daß die Säulen des Herkules an der nördlichen Küste Europas standen (Tacitus, Germania XXXIV). Pindar bezieht sich wiederholt auf die Heraklessäulen als die Grenzpunkte aller Fahrten. [2]) Man beachte die Übereinstimmung der Namen Gaza und Gades. Steinthal (Essay on Samson, übers. in vol. mit Goldzihers Hebrew Mythology, S. 403—404) bringt die Gaza-Episode nur mit dem Kampf des Herakles an der Gadespforte in Verbindung. Wir dürfen indessen m. E. weitergehen. Es wäre hinsichtlich des Säulentragens zu beachten, daß Atlas, der Herakles vorübergehend ablöst, Träger der „Säule des Himmels und der Erde" auf seinen Schultern „in den westlichen Gegenden" ist. Aesch. Prom. Vinct. 356—358 (374—376). Vgl. Hesiod, Theogonie 518, 748, „Odyssee, I. 53—54: Säulen, die Himmel und Erde trennen". [3]) Preller, wie zit. II. 209, zit. Aruobius, I. 36 usw.

den Armen trägt, daß sie gerade ein Kreuz bilden[1]); hier haben wir vielleicht den Ursprung des Mythus von Jesus vor uns, der sein eigenes Kreuz zur Richtstätte trägt[2]).

Die christliche Kunst hat ihn immer unter der Last schwankend dargestellt, wie auch Herakles unter der Last der Säulen gebückt einhergeht. Merkwürdigerweise substituieren die 3 Synoptiker Jesus einen Mann namens Simon, aus Kyrene, als Kreuzträger. Kyrene ist in Libyen, dem legendären Schauplatz der Arbeit des Säulentragens des Herakles, wie wir gesehen haben, und Simon (Simson) ist die nächste griechische Namensform für Samson — das auf griechisch, nach dem Hebräischen, Simson gelesen worden sein konnte[3]). In Palästina war aber Simon, Semo oder Sem tatsächlich ein Göttername, der den alten Sonnengott Semesch repräsentierte, der seinerseits wieder mit Baal identifiziert war, aus dessen Mythus der Samsonmythus zweifellos entstanden ist; und der Gott Simon genoß in Samaria[4]) besondere Verehrung. Diese Landschaft liegt zwischen Galiläa und Judäa und muß daher früh die jesuistische Legende haben beeinflussen können, die im 4. Evangelium den Stifter diese Gegend besuchen und dort Bekehrungen vollziehen läßt. Was ist nun wahrscheinlicher, als daß eine Darstellung des Sonnenhelden Semo oder Simon (dessen Gestalt von den vielen in Griechenland seßhaften Juden so leicht wiedererkannt werden konnte) mit seinen kreuzweis getragenen Säulen als die Darstellung eines Mannes namens Simon erscheinen konnte, der ein Kreuz trug? Die zwei Versionen vom Tragen des Kreuzes vermitteln uns die Überzeugung, daß die Erzählung ein Mythus ist; gibt es eine wahrscheinlichere Hypothese, als daß die Aufgabe des Simon von Kyrene eine Variante der Aufgabe des Kyrenischen Simon-Herakles ist?

[1]) Siehe den Stich von Maffei bei Montfaucon, l'Antiquité Expliquée, T. i. Pt. II. S. 210, und am Ende der Anakalypsis von Higgins, vol. II. [2]) Johannes 19, 17. Der Mythus von Isaak, der das Holz für seine Opferung (gen. XX II. 6) trägt, ist eine entlegenere Parallele. [3]) Die deutsche Transkription des Namens ist Simson. [4]) Volkmar, Die Religion Jesu und ihre erste Entwicklung, 1857, S. 287, 289. Volkmar führt die Legende von Simon Magus (= Simon Megas, der Große) „die große Macht Gottes" (Apostelgeschichte 8, 10) auf den samaritischen Sonnengott-Kult zurück. Vgl. Movers, Die Phönizier, I. 417, 634 und die Laterculus von Eratosthenes (in Corys Ancient Fragments, S. 139, 140, 141), wo Sem in den Kombinationen „Sensaophis" (Saophis = Hermes) und Semphucrates, „der Herkules Harpocrates ist" erscheint.

## DAS MYTHISCHE KREUZ

Wenn die Motive vom Kreuztragen und der Dornenkrone in der jesuistischen Legende dergestalt wie so viele andere auf einen gesichert nachgewiesenen heidnischen oder altsemitischen Typus zurückzuführen sind, so ist nachgerade die Wahrscheinlichkeit um so größer geworden, daß die Idee der Kreuzigung auf einer mythischen Entwicklung beruht und zwar entweder auf der Grundlage des bloßen Aufhängens des ursprünglichen Jesus ben Pandira hundert Jahre vor der „christlichen Ära", oder aus einem alten Brauch in Gestalt eines alljährlich ausgeübten rituellen Menschenopfers in Verbindung mit einem symbolischen Gebrauch des Kreuzes als eines Emblems.

Es war nicht nur, wie heute alle Gelehrten zugeben, das Kreuzessymbol in vorchristlicher Zeit in allgemeinster Verbreitung[1]) und dabei gemeiniglich ein anerkanntes Symbol des Lebens oder der Unsterblichkeit, sondern die Idee von einer mystischen oder exemplarischen Kreuzigung selbst war der heidnischen Theologie vollkommen geläufig. Offensichtlicher Mythus und wirkliche und legendäre Geschichte griffen ineinander, diese Auffassung kristallisierend. Die Kreuzigung des Judenkönigs Antigonus konnte allein schon genügen, einen dauernden Eindruck in Syrien und Ägypten hervorzurufen; und die Geschichte der Kreuzigung des Cyrus[2]), der tatsächlich als Messias oder Christos für die Juden in ihrer prophetischen Literatur[3]) figuriert hatte, konnte weiterhin das Mythusmotiv eines gekreuzigten Messias überall da abgeben, wohin Juden gelangten — d. h. durch das gesamte griechisch-römische Kaiserreich. Die Legende von der Vorbereitung des Isaakopfers, dem Einziggeborenen Sohn, wo der Sohn auf einen Holzstoß gebunden wird und ein Widder schließlich seine Stelle einnimmt, konnten ebenfalls den Juden, die an ihren Traditionen inbrünstig festhielten, als erste Anfänge gedient haben; desgleichen die Geschichte von der Rettung der Israeliten dadurch, daß Moses die Arme ausstreckte. Vor allem aber ging im Osten wie im Westen ein mythologisches Kreuzigungsmotiv durch alles Mythologische.

[1]) Vgl. Mortillet, Le Signe de la Croix avant le Christianisme 1866. Zoeckler, The Cross of Christ, Engl. Übersetzg. 1877. Goblet d'Alvirella, La Migration des Symboles 1892. [2]) Diodorus Siculus, II, 44. [3]) Jesaja XLV, 1.

Die mystische Kreuzigung stellt wie das Kreuzessymbol mehr das Zusammentreffen einer Anzahl symbolischer und mystischer Vorstellungen als irgendeine besondere vor. Daß das Kreuz unter anderem ein phallisches Emblem ist, kann nicht wohl bezweifelt werden; doch ist es auch höchstwahrscheinlich, daß es von frühester Zeit an mit den Feuerstöcken assoziiert war, denen unter den indischen Ariern eine theologische Heiligkeit beiwohnte, lange nachdem sie als Hausgerät zu dienen aufgehört hatten. In den Veden wird der Feuergott Agni fortwährend als das göttliche Kind dargestellt, das von den beiden Aranis geboren wurde; und wenn der Gott als durch das Aneinanderreiben zweier Stöcke erzeugt dargestellt wird, so heißt das so viel, als ihn gekreuzigt darstellen. Und dies ist der wahrscheinliche Ursprung verschiedener symbolischer Kombinationen von Kreuz und Sonne, wie etwa die Darstellung der Gottheit im assyrischen System als Kreuz, dessen senkrechter Balken eine menschliche Gestalt und wagerechter ein konventionell gewordenes Flügelpaar ist, ein Typus, woraus in östlichen Mithraskultausläufern eine gekreuzigte Figur wird[1]); diese hält wieder ihrerseits mit einer Hand einen Kranz oder eine Krone, die bei den Mithrasmysterien zweifellos mit dem Gebrauch einer Krone (aus Dornen?) verbunden war. Und im Mihir Jascht-Ritual im Zendavesta fährt Mithras der Sonnengott in seinem Wagen über die Himmel, „die Arme zur Unsterblichkeit emporgehoben."[2]) Eine vollkommen verständliche Variation derselben Idee tritt im Mythus des Ixion auf, der gekreuzigt wird auf seiner „vierspeichigen Fessel", wie es Pindar[3]) nennt. Ixion war selbst wahrscheinlich in irgendeiner Mythologie irgend einmal der wirkliche Sonnengott und würde als solcher zugleich auf dem Feuerkreuz und dem Sonnenrad ausgestreckt darzustellen gewesen sein.

Die anscheinende Marter aber, die in jener mystischen Stellung zu liegen scheint, ist dann seitens der Andächtigen in einem anderen System eventuell mißverstanden und etwa als Strafe aufgefaßt worden, und so finden wir denn auch den Mythus vom ver-

[1]) Siehe Bryants Analysis of Ancient Mythology 1774, 4 Bd. I. 232—234, 294; auch die Stiche in Lajards Atlas zu seiner Introduction à l'Étude du Culte de Mithre. [2]) Siehe oben. [3]) Darmesteters Zendavesta, II. 152. (Sacred Books of the East.)

messenen Gast im Olymp, der es wagte, die Gunst der Himmelskönigin zu begehren, und zunächst dadurch geprellt wird, daß Zeus an Stelle der Hera eine Wolke unterschiebt, dann durch Hermes auf Befehl des Zeus auf ein feuriges Rad gebunden wird, das im Hades ewig rollt[1]).

Wie leicht eine solche Geschichte in Umlauf gelangen konnte, ergibt sich ferner aus der Übertragung des 4speichigen Radmotivs auf den Vogel Jünx[2]) (den Wendehals), die vielleicht aus keinem anderen Grunde erfolgte als wegen der Ähnlichkeit seines Namens mit Ixion, obwohl wir auch hier wieder in das Gebiet arischer Urmythen gelangen mögen; denn der Zickzack-Blitz ist in der Mythologie ein Vogel — Adler[3]) — Habicht oder Specht; und von einigen Vögeln ging die Fabel, sie seien herabgefallene Blitzstrahlen. Zu Babylon waren 4 Jünxe in Gold am Baldachin oder der Decke des königlichen Thronsaales dargestellt, „um dem König die Erinnerung an die Rachegöttin" wach zu erhalten, und die Magier nannten sie „die Zungen Gottes"[4]).

In den vedischen Hymnen ist Agni der Feuergott „ein Vogel mit goldenen Schwingen"[5]) und seine Donnerkeile sind „wohlbeschwingte"; Indra, der Donnerer, ist der „wohlbeschwingte rote"; und die Sonne selbst und der Mond sind wohlbeschwingte Vögel, die um den Himmelsbaum fliegen[6]). Mit all diesem sind der geflügelte Sonnengott der assyrischen und egyptischen Kunst und der geflügelte Sonnen-Engel des Christismus leicht in Verbindung zu bringen.

[1]) Vgl. Cox, Mythology, S. 262: — „der stolze Ixion selbst wird an das 4speichige Rad des Mittags gefesselt für seine Vermessenheit, die Liebe der Gattin des Zeus zu begehren. Die Sonne, die Himmelshöhen erklimmend und mit dem hellen Äther buhlend" (Here-Juno = die Luft) „ist ein vermessenes Wesen, das aufs feurige Rad gebunden, oder dessen flammende Scheibe gegen Westen hinabgesenkt werden muß, wie der Stein des Sisyphus eben wenn er den Zenith erreicht oder die Höhe des Berges". Es bedarf des Zusatzes, daß Ixion ursprünglich symbolisch als der Sonnengott auf seinem Rade dargestellt worden sein mag ohne einen Gedanken an eine Strafe. Dies ist später wahrscheinlich hinzugemutmaßt worden. [2]) Pindar, Pyth. IV. 353. [3]) So sind der Adler Jupiters und seine Donnerkeile verwandte Symbole. [4]) Philostratus, Lebensgeschichte des Apollonius, I 25. [5]) Steinthal über die Prometheuslegende (übers. in vol. mit Goldziher) S. 366—368, zitiert Kelleys Curiosities of Indo-European Tradition and folklore on the cognate myths. [6]) Gubernatis, Zoological Mythology, II 168—169.

In dieser Kreuzigung des Sonnen- oder Feuergottes haben wir nun wieder einen weiteren Schlüssel des Prometheusmythus. Trotz einem gewissen neuerdings hervorgetretenen skeptischen Verhalten in deutschen Gelehrtenkreisen scheint die Verbindung des Prometheus des Feuerbringers oder Feuerentsenders mit dem sanskritischen Pramantha oder feuererzeugenden Bohrstab und der Variante pramâthnys = Bohrer[1]) oder Räuber hinreichend gesichert nachgewiesen; und die mythische Fesselung des Prometheus auf einem Kaukasusfelsen in einer Art, die ihn verhindert, Jupiters Adler vom Fressen an seiner Leber abzuhalten, deutet auf die Kreuzigungsstellung hin[2]).

Lucian läßt ihn sogar ausdrücklich von Zeus[3]) gekreuzigt werden. In einer Version aber[4]) sind die Ketten des Prometheus mitten durch eine Säule gezogen, und hier werden wir mit der Gestalt des Mythus vom leidenden Erlöser-Gott zusammengeführt, wo der Gott an einen Baum gebunden wird. Phoroneus, Sohn des Inachos, des Wassergotts (wahrscheinlich = Noach = Enoch), der in Argos als Feuerbringer angebetet wurde[5]), wie anderswo Prometheus, hatte die Nymphe Melia zur Mutter, die „Esche"; und wenn auch Steinthal[6]) vielleicht zu voreilig annimmt, daß er als Vogel dargestellt worden sei infolge der Ableitung seines Namens aus dem Sanskritepitheton der Agni, „bhuranyus", „flink, hurtig eilend, fliegend", so bringt ihn dennoch der griechische Name seiner Mutter mit dem Baum in Verbindung. Und der Umstand, daß Prometheus einerseits Menschen aus Ton gemacht haben soll, und andererseits Phoroneus nach der Fabel als erster Mensch[7]) hingestellt wurde, bringt uns in noch nähere Verbindung mit der griechisch-jüdischen Bedeutung des Gott-Christus, der als Logos der Weltschöpfung vorgestanden hat.

Der tatsächliche Gebrauch des symbolischen Baumes aber ist am besten bekannt in Verbindung mit der weit verbreiteten aszetischen

---

[1]) In der Theogonie stiehlt Prometheus das Feuer in ausgehöhlten Binsen. [2]) Siehe die Stellung wie sie auf einer antiken Schale im Vatikanischen Museum dargestellt ist in der Reproduktion von Guigniant, Réligion de l'antiquité (auf Creuzer fußend, 18, pl. 158 bis no. 638a; und bei Hochart, Études d'histoire réligieuse, 1890, S. 235. [3]) De Sacrificiis, c. 6. [4]) Hesiod, Theogonie, 521. [5]) Pausanias, II. 19. [6]) Wie zit. S. 368. [7]) Preller, Griech. Mythol. II. 36; zit. Clemens Alexandrinus und Plato.

Verehrung des selbst-entmannten Gottmenschen Attis, der besonders mit Beziehung auf Cybele, die jungfräuliche Mutter, vom 22.—27. März verehrt wurde, ein Datum, das zugleich auf die Frühlings-Tag- und Nachtgleiche und den Frühjahrsbeginn[1]) hinweist. Zu dieser Jahreszeit wurde der heilige Baum des Attis — eine Fichte — gefällt und in Veilchen eingehüllt und mit Veilchen bekränzt zum Tempel der großen Göttin als Symbol des verlorenen Halbgottes hingetragen. Sodann wurde er in den Bergen und Wäldern mit ritueller Raserei und Wehklagen aufgesucht, das nach 3 Tagen[2]) in Jubel überging, indem er dann als wieder gefunden ausgegeben wurde[3]). Von Attis ging die Fabel, er sei von der Göttin in eine Fichte verwandelt worden zur Strafe für seine Unkeuschheit[4]); der Baum scheint aber auch identifiziert worden zu sein mit der Nymphe, die er liebte[5]); und Julian konstatiert bei Gelegenheit der Erwähnung, der Baum sei alljährlich „zur Zeit, wo die Sonne am äußersten Punkte des Äquinoktialbogens anlangt", gefällt worden. Dieses Fällen „habe mit den Riten, die daneben einhergehen, nichts zu tun". Diese waren „heilig, durften nicht unter die Leute gebracht werden", und schlossen „die heilige und unaussprechliche Ernte des Gottes Gallos" ein, d. h. des Castratus. Offenbar symbolisiert die gefällte Fichte den abgeschnittenen Phallus, das Lebensprinzip der Natur und Menschheit. Wir erfahren vom christlichen Kirchenvater Julius Firmicus, der sich kein Gewissen daraus machte, heidnische Mysterien zu veröffentlichen, daß das Bild eines Jünglings[6]) auf den Fichtenbaum gebunden war; und derselbe Verfasser entdeckt uns, daß ein Ritual von Baum und Bild auch im Isis und Osiris-Kult und im Kult der

[1]) Preller, Röm. Mythol. S. 736; Macrobius, Saturnalia, I. 21. [2]) Die widerstreitenden Angaben der Evangelien hinsichtlich der Zeit zwischen Jesu Tod und Auferstehung mögen darauf zurückzuführen sein, daß andere Kulte hierin variierten. Attis wurde dem Ritual zufolge am 3. oder 4. Tag (vgl. Frazer, Golden Bough, I. 297; Creuzer, Symbolik, 2. Aufl. II. 38) und Adonis am 2. (Lucian, de Dea Syria, c. 6) gefunden. Man sollte nie außer acht lassen, daß Adonis „der Herr" par excellence war und daß auch Attis diesen Titel gehabt haben kann. [3]) Preller, Griech. Mythol. I. 509—511; Julian, In Deorum Matrem cc. 3—5; Arnobius, Adv. gentes, v. 16, 17. [4]) Ovid, Metamorph. 103—107. [5]) Fasti, IV. 231 bis 232. [6]) De errore Profanarum Religionum, XXVIII; vgl. Diodorus Siculus, III. 59.

Jungfrau Persephone[1]) existiert habe. In den Isismysterien scheint der Sarg[2]) des Osiris hiernach ein ausgehöhlter Fichtenbaum gewesen zu sein, und in denen der Persephone wurde der „heilige Baum", nachdem er gefällt war, zum Bilde einer Jungfrau geformt, über dem die Andächtigen 40 Nächte lang wehklagten, um es in der 40. zu verbrennen. Dies ergibt wahrscheinlich einen Schlüssel für den rhodesischen Kult der Helena Dendrites „Helene (aufgehangen) an einem Baum" — ein Symbolismus, der sich aus der Erzählung erklärt, nach der Helena zur Strafe[3]) an einem Baum aufgehangen wurde; es handelt sich aber zweifellos tatsächlich um einen Überrest eines rituellen alljährlichen Menschenopfers. Horos wurde übrigens von den valentinischen Gnostikern „das Kreuz" genannt und Erlöser[4]).

Hier haben wir also in aller Deutlichkeit den arbor crucis zusammen mit dem ganzen Vorstellungskomplex von Leiden, Trauer, Auferstehung und Frohlocken. Attis wird nach seiner Auferstehung „Papa", „Vater und Herr"[5]), und Osiris bleibt der Gott Vater, Schöpfer und Richter allen Fleisches, Seele der Welt und Erlöser der Menschheit.

Und Dionysos, im ganzen die populärste der griechisch-römischen Gottheiten in der Zeit unmittelbar vor dem Christentum ist in derselben Weise ein Gott des heiligen Baumes, ein Erlöser und ein Opfer. Eines seiner Epitheta war Dendrites[6]), „zum Baum gehörig"; er hatte seine heilige Säule; und in Böotien hieß er endendros, „im Baum". In seinem Falle scheint das göttliche Leiden nicht in dieser Verbindung erlitten worden zu sein; wie Mithras ist er das in seinem Kult geopferte Opfer[8]), und wie Mithras jedenfalls der göttliche Stier war und auch der göttliche Widder oder das göttliche Lamm, so war Dionysos der göttliche Stier und zweifellos gleichfalls der göttliche Widder,

[1]) Im Kult der syrischen Göttin wurden Tiere an Baumstümpfe im Tempel aufgehangen und mit den Bäumen verbrannt. Lucian, de Dea Syria, c. [2]) Oder ein Baum, der einen Sarg enthielt. Siehe den Mythus bei Plutarch, Isis und Osiris, c. XV. Vgl. 51. Worte des Pompejus: „tectum ligno Osirim" wie Lactantius (aus Lucian) I. 21 zitiert. [3]) Pausanias III. 19. [4]) Tertullian contra Valentin. c. 9. [5]) Hippolytus, Refutation of all heresies, V. 4., Diod. Sicul. III. 58. [6]) Preller, I. 555, zit. Plutarch, Symp. v. 1. [7]) Id. S. 562, zit. Hesychius; vgl. Frazer, Golden Bough, cap. III, § 7. [8]) Vgl. Frazer, wie zit.

welches Tier ihm am häufigsten geopfert wurde[1]), war es doch das Tier, in welches er nach einer Legende von Zeus tatsächlich in seinen Kindheitsjahren verwandelt wurde, um ihn vor Here[2]) sicher zu stellen. Nach einer verbreiteten anderen Erzählung aber wird er als Kind von den Titanen geradezu erschlagen[3]); und in verschiedenen Legenden erleidet er Verfolgung. In seinem Falle gab zweifellos der Umstand, daß er speziell mit der Rebe assoziiert war, dem Symbolismus des Kults die ausschlaggebende Richtung; seine hölzernen Abbilder jedoch wurden aus dem phallischen Feigenbaum verfertigt und auch ein Stumpf dieses Baums symbolisierte ihn gelegentlich.[4]) Und in Egypten waren alle Kulturbäume dem Osiris heilig[5]).

Es ist heute sehr schwierig nachzuweisen, ob diese Systeme bei einander Anleihen machten oder nicht und in welcher Reihenfolge dies geschehen sein mochte; doch das Vorhandensein des heiligen Baums-Kreuzes in so zahlreichen Kulten ist ein Beweis für die allgemeine Verbreitung jener Vorstellung. Attis, der entmannte Jüngling, ursprünglich wohl ein Vegetationsgott[6]), repräsentiert schließlich die Vereinigung von Sonn- und Mond-Anbetung sowie die Übertragung der sexuellen Attribute der Mondgöttin auf den Mondgott, Deus Lunus; andererseits identifiziert ihn der Umstand, daß er zur Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche in Verbindung mit der mächtigen Mutter Verehrung genoß, in einer Hinsicht mit der Sonne[7]), die zu jenem Zeitpunkt, wie angenommen wurde, sich mit der Erde wieder vereinigte und so die Vegetation erneuerte. Dieser Kult war allem Anschein nach asiatischen Ursprungs, wie ja gewiß auch der Kult des Mithras, wiederum eine zusammengesetzte Gottheit, die aber als doppelgeschlechtliches und nicht geschlechtsloses Wesen Sonne und Mond versinnbildlichte, und in der Kunst wie in Symbolen mit einem Halbmond hinter den Schultern dargestellt wird, woraus, wie Firmicus mit

[1]) Brown, The great Dionysiac Myth., II. 65. [2]) Hyginus, zit. in Smiths Dict. of Myth. Bei Apollodorus, (III. 4, 3) wird er in eine junge Ziege verwandelt. [3]) Preller, Gr. Myth. II. 53; Clemens Alexandrinus, Protrep. c. 2; Arnobius, I. 40; Justin, 1 Apol. 21. 54; Pausanias, VIII. 37. [4]) Lang, Myth., Ritual and Religion, II. 235, zit. Maximus Tyrius. [5]) Plutarch, Isis und Osiris, c. 35. [6]) Frazer, wie zit. I. 298. [7]) Macrobius, Saturnalia, I. 21.

aller Heftigkeit betont, virtuell ein Kruzifix entsteht[1]). Auch in seinem Kult gab es einen heiligen Baum, wie wir aus den Denkmälern entnehmen können; und am Fuß dieses Baumes wurde am heiligen Festtage ein Widder geopfert, d. h. „ein Lamm männlichen Geschlechts[2]); denn das Opfer mußte untadelig sein. Osiris repräsentiert schließlich einen ganzen großen Mythen-Komplex; denn er ist zugleich Nacht-Sonne und Tag-Sonne, Mond, Feuchtigkeit, Nil, Same und anderes Fundamentales; und Persephone ist wieder die begrabene „Germinale", die die Mater Dolorosa unter Wehklagen sucht und die zum Schluß der Mutter für einen Teil des Jahres zurückgegeben wird, indem sie oberhalb der Erdoberfläche als Frucht und Korn lebt und unterhalb als Same: daher der Mythus von ihrer Entführung durch Pluto und ihrer Eigenschaft als Königin der Unterwelt.

Der vollen mythischen Bedeutung des heiligen Baumes in allen diesen Systemen kann hier nicht weiter nachgegangen werden[3]). In der alt-gallischen Religion scheint sein Kultus in enger Verbindung mit der kannibalischen heiligen Kommunion gestanden zu haben; denn die zum Verzehren getöteten Opfer wurden zuerst in den Tempeln gekreuzigt[4]). Es genügt hervorzuheben, daß hier ein die damalige Welt umspannender Mythus bestanden hat; und daß seltsamerweise im alten Mexiko die engste Parallele mit dem christlichen Kult entwickelt worden zu sein scheint. Der heilige Baum wurde dort in ein Kreuz verarbeitet, worauf eine aus Teig gebackene Erlöser-Gott-Gestalt ausgestellt wurde; und man kletterte nach einiger Zeit auf jenes Kreuz, die Figur herabzuholen, zu zerbrechen und als Sakrament zu verspeisen[5]). Schon der Name des mexikanischen Kreuzes bedeutete „Baum unseres Lebens oder Fleisches"[6]). Und auch hier hatte die Figur am

[1]) de Errore XXII. Firmicus zitiert Jesaja mit Bezug auf den Sohn, der die „Regierung auf seinen Schultern tragen" soll; er fügt hinzu: „dieses sind die Hörner des Kreuzes und vergleicht sie dabei mit dem Halbmond des Mithras. [2]) Id. XXVIII., Garucci, wie ob. zit. S. 391. [3]) Über dies ausgedehnte Thema siehe Dr. Frazers meisterhafte Untersuchung in The Golden Bough, und die vortreffliche Monographie von Mrs. Philpot, The sacred tree, 1897, cp. cox., S. 351. [4]) Strabo, b. IV. c. IV. § 5; Plinius, Nat. Hist. XXX. 4; Plutarch, Marcellus. [5]) H. H. Bankroft, Native Races of the Pacific States of North America, II. 386, 509. Vgl. Stephens, Central America, 1842, II. 346. [6]) Bancroft, II. 506.

Kreuz eine spezielle religiöse Bedeutung, indem eine der abscheulichen Riten des Systems darin bestand, daß der Schlächter und Priester sich mit „kreuzweise" ausgestreckten Armen in der Haut einer eben zuvor getöteten Frau vor das Bild des Kriegsgottes[1]) stellte.

Daß das Kreuzessymbol bereits viele Jahrhunderte vor der christlichen Ära eine abstrakte oder mystische Bedeutung in griechischer Theologie erlangt hatte, ergibt sich aus dem seltsamen Satze in Platos Timaeus[2]), wonach Gott, nachdem er die Seele des Alls geschaffen hatte, sie in der Längsrichtung in zwei Teile spaltete, die er dann wieder „wie die Figur eines X" zusammenfügte und an die Welt zurückgab. Es wird dies nicht nur von Justinus Martyr[3]) zitiert zur Unterstützung der Lehre vom gekreuzigten Logos, sondern es ist bekannt, daß die niedere Bevölkerung von Antiochia zur Zeit Julians, damals, als sie die christliche Regierungszeit des Konstantins die Zeit des „Chi und Kappa"[5]) nannten, den Namen ihres bevorzugten Erlöser-Gottes mit dem Anfangsbuchstaben bezeichneten, der seinerseits einer der Namen für das Kreuz war[6]).

Es ist vollkommen begreiflich, daß die phallische Bedeutung des Kreuzes mit allen seinen andern Aspekten in Verbindung steht. Für primitive Völkerschaften — und unter diesen Begriff lassen sich die unteren Volksklassen des zivilisierten Heidentums bringen — war eine derartige Symbolisierung keineswegs anstößig, vielmehr ganz ungesucht und natürlich, und die Zornesausbrüche der Kirchenväter gegen die heidnischen Bräuche beweisen nichts für die Verkommenheit der Heiden, sie sind vielmehr bezeichnend für das Aufkommen einer neuen Sophistikation und einer neuen Gesinnung gegenüber Sünde und Schande, die in Griechenland, wie auch unter Juden und Orientalen mit den aszetischen und abtötenden Kulten entstanden war und nun insbesondere mit dem

[1]) Id. III. 356. [2]) In Jowetts Übersetzung III. 618. [3]) 1 Apol. 60. [4]) Platos Lehre ist jedenfalls nichts weiter als eine theosophische Umgestaltung eines Brauchs, die Erde als eine Kugel darzustellen, die durch gekreuzte Bänder in 4 Teile geteilt wird. Man betrachte dafür eine Münze von Augustus in einer Anmerkung des Gronovius über Pomponius Mela, I. 1. Es war dies gewiß die Bedeutung des Kreuzes auf dem alt-römischen Denarius. [5]) Der Name des Constantius beginnt im Griechischen mit K. [6]) Gibbon, Anm. zu Kap. 24, zit. Julians Misopagon.

Christentum assoziiert wurde, die Religion par excellence der Selbsterniedrigung zum Zwecke der Seelenerrettung. Wie Voltaire längst hervorgehoben hat, konnten Bräuche, die uns heute anstößig erscheinen, ihren Erfindern nicht anstößig gewesen sein. Es lag im Wesen der religiösen Entwicklung, daß der Symbolismus Kristallisationen einging; und eine lange währende Assoziation des heiligen Baumes oder Kreuzes mit dem Leiden und Sterben des Erlösers konnte sehr wohl bewirken, daß die Frommen dem Symbol eine derartige besondere Bedeutung beilegten. — Es bleibt aber jedenfalls die Tatsache bestehen, daß die Popularität des Symbols zunächst großenteils durch seine im Volke verbreitete emblematische Bedeutung befestigt wurde; und da das Kreuz also bereits als Amulet[1]) figurierte, das vor dem Tod schützen sollte, benutzte der Christismus diesen Umstand und nahm das Emblem zu sich herüber, indem er es zur Basis für eine neue mystisch-historische Lehre machte nach Art derjenigen Doktrinen, die in aller alten Theologie den Grundstock gebildet hatten. Wohin immer der Christismus seinen Weg nahm, das Kreuz ging ihm allezeit voran[2]); und als man gewahrte, daß der alte symbolische Rosenkranz[3]) mit dem korrelativen Emblem sich hartnäckig fort erhalten hatte, da übernahm der Christismus den Rosenkranz wie er das Kreuz übernommen hatte.

Die Lebenskraft der volksmäßigen Vorstellungsweise ergibt sich aus dem Festhalten phallischer Zeremonien in Teilen des christlichen Frankreich und Italien bis auf unsere Zeiten[4]). Und mit Bezug auf wenigstens ein Symbol ließ sich der Christismus von vorneherein auf heidnische Bräuche ein. Der bischöfliche Krummstab oder Hirtenstab hatte zweifellos im Osiris-Kulte eine emblematische Bedeutung, und die Christen eigneten sich ihn von dort her mit vollem Bewußtsein an; und hier war der Symbolismus von Kreuz, Krummstab und Lebensbaum, wie wir gesehen haben, spe-

[1]) So noch heute in Italien im Gebrauch. Siehe Payne Knights Symbolical Language, wie ob. zit. S. 30. [2]) Siehe Christ and Krishna, wie zit. Sect. XXI; und für die allgemeine Verbreitung des Symbols siehe Goblet d'Alviellas Migration of Symbols. [3]) Payne Knight, S. 31; hinsichtlich früherer Exemplare (etruskischer Herkunft) des Kreuzes und Rosenkranzes siehe Montfaucon, Antiq. Expliq. Suppl. III. 77. [4]) Siehe Dulaure, Hist. abrégée des différ. cultes, 2e ed. 1825.

ziell mit der Verehrung eines erschlagenen Erlöser-Gottes in Verbindung gesetzt worden. „Das Emblem wurde das Stauros oder Osiriskreuz, und es wurde somit eine neue Quelle des Mythologischen aufgetan. Für den Egypter wurde so das Kreuz zum Symbol der Unsterblichkeit, und der Gott selbst wurde am Baume gekreuzigt, der seine befruchtende Kraft anzeigt“[1]). Die rituellen Wehklagen der göttlichen Schwestern Isis und Nephthys um Osiris, auf welche in einer früheren Abteilung hingewiesen wurde[2]), werden in den Tempelüberresten der Insel Philae angetroffen, und zwar in ausdrücklicher Verbindung mit der Darstellung des Osiris in Kruzifixgestalt, wobei der Kopf des Gottes zu Häupten eines vierteiligen Nilmessers zu stehen kommt, während ihm gegenüber die trauernden Frauengestalten angebracht sind. Auch hier repräsentiert er die Dreifaltigkeit, indem er die Attribute von Phtah-Sohari-Osiris[3]) in sich vereinigt.

Rationalistische Forscher brauchen sich also mit Beziehung auf den Text in der Offenbarung (XI. 8) über „die große Stadt, die da heißt geistlich Sodom und Egypten, da auch ihr (in manchen griechischen Versionen unser, wie in unserer A. V.) Herr gekreuziget ist“, nicht in Verlegenheit setzen zu lassen.

Und dann würde auch die gewöhnliche Darstellung der Hermae (Figuren oder Embleme des Hermes, Gottes der Gemarkungen, die als Grenzbezeichnungen dienten) in der Gestalt eines Kreuzes mit einem Kopf als Spitze[4]) das Kreuz insbesondere in Verbindung bringen mit der Lehre vom Logos oder Wort; denn Hermes ist der Logos in griechischer Theosophie lange vor der christlichen Ära. Und weiterhin wäre zwischen dem anerkannten Gebrauch der crux ansata als Symbols der Venus und der Verehrung dieses Gegenstandes als solchen im Venuskult[5]) das Emblem gerade so gut mit der Lehre von der Liebe in Verbindung zu bringen. Kurz, durch die ganze zivilisierte Welt und auch die unzivilisierte wurde

[1]) Cox, Mythology, S. 353. [2]) Siehe Bogen XVII S. 4 der Übersetzung. [3]) Siehe die Stiche in Rossellinis Monumenti dell' Egitto e della Nubia, Tom. 3. Tav. 23; und seine Beschreibung in seinen Monumenti del Culto, Pisa 1844, S. 157. Diese Wandgemälde scheinen sich in einem besonders heiligen und geheimen Gemach befunden zu haben. S. auch Kenricks Ancient Egypt under the Pharaohs, 1850. I. 415. [4]) Siehe die Figuren bei Montfaucon, Art. Mercure. [5]) Payne Knight, S. 30, zit. Proclus, Paraphr. Ptolem. LII. S. 97.

das Kreuzessymbol mehr oder weniger direkt mit Gottheit verbunden gedacht.

Es wurde in die Grundmauern egyptischer Tempel eingebaut; es wird in den Ruinen einer gallisch-römischen Villa[1]) angetroffen, in Mosaikarbeit, mit einem darüber angebrachten Neptunkopf, so daß ein Kruzifix daraus entsteht; es war das Zeichen, wodurch Osiris den Seelen der Gerechten ewiges Leben verlieh, es war der Hammer (= Blitz), womit der nordische Thor (Thour, Donner = Indra) die Schlange erschlug und die Erschlagene ins Leben zurückrief[2]). Immer bedeutete er Rettung, Leben; oft auch den Tod eines Gottes.

Das Beispiel vom Neptunkopf bringt uns endlich auf eine andere ergiebige Quelle sich kreuzender Mythen. In seiner altetruskischen Gestalt, als Nethuns, scheint Neptun eine Sonnengottheit gewesen zu sein und versinnbildlichte die aufgegangene Sonne[3]). Jedenfalls konnte er als Gott der Unterwelt, Beherrscher des Meeres, der indessen bei den Geschehnissen der Erdoberfläche ein Wort mitzureden hatte[4]), auf einem Kreuz dargestellt werden als Hinweis auf seine geteilte oder übergreifende Macht. Die kosmologische Bedeutung des Kreuzes erscheint aber am deutlichsten in der astronomischen Darstellung des Lammes oder Widders des Tierkreises, die tatsächlich auf eine Quasi-Kreuzigung des Tieres[5]) hinweist, dadurch, daß die Äquinoktialbogen kreuzweise darüber gezogen sind. Astronomisch gesprochen hat die Rückseite des Tierkreiszeichens des Widders etwa 10 Grad Länge, und die äquinoktiale Colur oder Schnittlinie mußte sie im Verlaufe von 7 Jahrhunderten an irgendeinem Teile durchlaufen[6]). So haben wir also hier in der Astronomie das Lamm am Kreuz, und folglich auch in den religiösen Mysterien. Melito von Sardis lehrt, daß „der Herr ein Lamm war, wie der Widder, den Abraham im Busche fing" und setzt die Erklärung hinzu, der Busch habe „das Kreuz vorgestellt"[7]). Und das Schlachten des Lammes am Fuß des heiligen

[1]) Baring-Gould, Curious Myths of the Middle Ages, S. 344. [2]) Es verdient der Erwähnung, daß die Schlange selbst den Blitz symbolisiert, der sie erschlägt. Strabo, XVI. c. VI. § 7. [3]) I. Taylor, Etruscan Researches, 1874, S. 139. [4]) Vgl. Catullus, XXXI. 3. [5]) Siehe die Figur in Browns Ausgabe von Aratos. [6]) Whistons Confutation of Sir Isaac Newton's Chronology. [7]) Fragment. V.

Baumes, auf den oben hingewiesen worden ist, war zweifellos ein symbolisches Opfer, das mit dem Tierkreis im Zusammenhange stand, wie ja auch das noch ältere Schlachten des Stieres durch Mithras. Der Eingang der Sonne ins Bild des Widders war überdies für die Alten der Geburtstag der Welt[1]), und Aries wurde so zum obersten der Zeichen, die alle zusammen wieder mit dem Sonnengott identifiziert wurden[2]).

Die weitere Bedeutung des Lammes als eines Symbols der Reinheit läßt sich gleichfalls in heidnischen Kulten vor dem Christentum beobachten[3]). Während Hermes, der als Kriophoros, Widderträger den Kunsttypus für den guten Hirten abgab, sich keines besonderen Rufs der Reinheit erfreute, wird Apollo, der auch Nomios, der Flurbewohner hieß und *ἀρνοκόμης*, lamm-haarig oder -wollig[4]) wiederholt von Pindar (ungeachtet entgegenstehender Legenden) als der *ἀρνός θεός* „der keusche Gott"[5]), bezeichnet; und das griechische hagnos[6]), keusch, mußte jedenfalls im ganzen Römerreiche[7]) mit dem lateinischen agnus, Lamm, in Verbindung gebracht werden. In Apollos eigenem Tempel zu Larissa wurde das Orakel durch eine Priesterin verkündet, die monatlich einmal nachts das Blut eines geopferten Lammes genoß und vom Gott besessen wurde[3]).

Wir haben hier wieder einen Präzedenzfall für das christliche Sakrament. Aber auch der Gesang des „Linus" deutet auf

---

[1]) Macrobius, In Somnium Scipionis, I. 21. [2]) Saturnalia I. 21. Beim Schlachten des Widders für Ammon in Egypten wurde um das getötete Lamm getrauert und es wurde auf das Bild des Gotts gelegt und ein anderes Bild des Sonnengotts wurde dazu gelegt. (Herodotus II. 42.) [3]) Durch einen Inversionsprozeß scheint der ausgewachsene Widder, wenn er geopfert wurde, die Vorstellung der Wollust bedeutet zu haben. In der persischen Mythologie verhilft ein Widder dem ersten Mann und dem ersten Weib zum Geschlechtsverkehr und zur Sünde und ist das erste Tier, das sie opfern. (Spiegel, Eranische Altertumskunde, I. 511—512.) [4]) Saturnalia I, 17. [5]) Olymp. VII. 106; Pyth. IX. 102; Aeschylus, Suppliants, 222; Plutarch De Ei, c. 20; De Exilio, c. 17; dasselbe Eigenschaftswort wurde in den orphischen Gesängen dem Adonis beigelegt, wie dem Dionysos, der Persephone und dem Hephästus. [6]) Im Griechischen von heute werden die spiritus asper nicht ausgesprochen. [7]) So ist das griechische *ἄγνος* (ein hoher Baum wie die Weide) das Lateinische = agnus castus; mit Ruten von diesem Baum wurde, beiläufig bemerkt, der Sündenbock = Sklave zu Chäronea geschlagen, wie Plutarch berichtet, der einmal als oberster Beamter offiziell beteiligt war (Fest-Fragen) VI. 8. [8]) Pausanias II. 24.

ein rituelles Wehklagen über ein getötetes Lamm; dieser Name ist seitens der Griechen anscheinend mißverständlich[1]) dem Adonis oder irgendeinem anderen syrischen Gott beigelegt worden, von dem die Fabel ging, daß er unter „Lämmern aufgewachsen" und von wilden Hunden getötet worden sei, und der wahrscheinlich die Vernichtung des frischen Frühlings durch die Sommerhitze[2]) darstellen sollte. Und wenn auch das jüdische Passahfest mit seinem Opferlamm auf einem anderen Motiv beruhte, so hat auch dies eine astronomische Grundlage, da seine Datierung von gewissen Verhältnissen von Sonne und Mond abhängig war. Die Mythologie des Altertums ist ein uferloses Meer von Traumgebilden, von denen sich nichts sagen läßt, als daß auch sie in ihrer seltsamen Art das Wirken konstanter psychologischer Gesetze repräsentieren müssen, könnten wir nur alle die Fäden aufgreifen und verfolgen.

Um nun also das Ganze zusammenzufassen, so ergibt sich: die Kreuzigungsgeschichte k a n n erstens auf dem weit zurückliegenden Datum einer wirklich vollzogenen Kreuzigung des Jesus Ben Pandira beruhen, der der Jesus bei Paulus sein kann, lange zuvor gestorben war, und der durch keine erhalten gebliebene Lebensbeschreibung oder eine Lehre irgendwelcher Art repräsentiert ist. Wäre aber dieser Jesus wirklich nur „an einem Baum aufgehangen" worden, so waren trotzdem die wirksamen Elemente eines Kreuzigungsmythus begreiflicherweise stark genug, um das Aufhängen zu einer Kreuzigung werden zu lassen. Zweitens, mag nun Jesus Ben Pandira jemals gelebt haben oder gekreuzigt worden sein oder nicht, so war es jedenfalls — nächst dem ursprünglichen Ritus der Eucharistie — die mythische Bedeutung der Kreuzigung, die dem Kult in frühester Zeit zum Ansehen verhalf und zwar unter Mitwirkung der mythischen Bedeutsamkeit des Namens Jesus oder Jeschu-Joschua, des alten Sonnengottes. Zum dritten ist der ganze Apparat der Kreuzigung in den Evangelien reiner Mythus. Das Abendmahl, das Leiden, der Verrat, die Verleugnung, das Verhör, die falschen Zeugen, der Traum der Gattin des Pilatus, des Pilatus Ablehnung der Verantwortlichkeit, die Unterschiebung des Barrabas, die Dornenkrone, die Galle und der Essig, das Kreuztragen,

[1]) Preller, Griech. Myth. I. 360. [2]) K. O. Müller, Lit. of Anc. Greece, Lewis transl. 1847, S. 18.

die Spott-Inschrift, das Gespräch der beiden Schächer, das „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? (ein Zitat aus Psalm XXII. 1), das „es ist vollbracht" — alle diese Details sind so mythisch als es nur das Zerreißen des Tempelvorhangs, die übernatürliche Finsternis, die Auferstehung der Heiligen aus ihren Gräbern und die Auferstehung des Gekreuzigten aus dem Felsengrabe sind. Die mit keinerlei Wundercharakter ausgestatteten Einzelheiten sind historisch nicht weniger unbegründet als die Wunder. Alle sind in gleicher Weise literarische Anwüchse, und fast sicher dramatischer Art; und sie als geschichtlich aufzufassen ist ebenso widersinnig als etwa in den Bacchae des Euripides Geschichte sehen zu wollen.

## DER UNGENÄHTE ROCK

Der Bericht im 4. Evangelium von der Verteilung der Gewänder des Gottes unter die Kriegsknechte ist ein gutes Beispiel im Kleinen für den Prozeß der Mythenbildung. Bei den Synoptikern findet sich lediglich die Erzählung, daß die Kriegsknechte um die Gewänder gelost hätten, ein Brauch, der zweifellos bei Hinrichtungen stattzufinden pflegte; die „Prophezeiung" in den Psalmen (XXII.18) wurde dabei natürlich im Auge behalten, wenn ihrer auch nicht besondere Erwähnung geschieht. Im 4. Evangelium jedoch ist durch eine späte Überarbeitung die Erzählung in besonders unglücklicher Weise weiter ausgeführt worden, indem dort berichtet wird, die römischen Soldaten seien frommen Sinnes übereingekommen, der jüdischen Prophezeiung dadurch zur Erfüllung zu verhelfen, daß sie vom Zerreißen des chiton des Herrn Abstand nehmen wollten, der „ungenäht war und von oben an gewirket durch und durch", während sie gleichzeitig die anderen Gewänder in „4 Teile, einem jeglichen Kriegsknecht einen" unter sich aufteilten. Damit der Umstand, daß der Rock ungenäht war, besonders hervortreten solle, ist man auf die Absurdität verfallen, einem die Annahme zuzumuten, die natürliche Verfahrensweise der Kriegsknechte bei der Behandlung eines solchen Rockes wäre die gewesen, ihn in Stücke zu teilen, womit er doch entwertet worden wäre. — Eine absolut mythische Begebenheit wird also mit der ge-

treulichen Umständlichkeit eines Augenzeugen vorgetragen, und zwar sehr wahrscheinlich auf den Eindruck einer dramatischen Darstellung hin.

Wie das Wasser- und Wein-Wunder, das ebenfalls im 4. Evangelium allein vorkommt, so ist der Mythus vom ungenähten Gewand spezifisch heidnisch, obwohl die Juden früher schon diese Vorstellung gehabt zu haben scheinen. In Sparta, sagt Pausanias in der Berichterstattung über seine eigene Zeit, „weben alljährlich die Frauen einen chiton für Apollo zu Amyclae; und sie nennen den Ort, wo er gewoben wird, Chiton"[1]). — So woben zu Elis alle 5 Jahre 16 Matronen einen peplos oder Shawl für Hera, wobei auch hier für die Arbeit ein bestimmter Ort vorgesehen war[2]). Unter den Juden trug der Hohepriester auch ein ungenähtes Gewand[3]), obwohl das mosaische Gesetz keine Vorschrift in diesem Sinne enthält. Das Weben eines Gewandes für eine Gottheit war eine hochangesehene Verrichtung, und in einigen Kulten hatte das Gewand neben der heiligen noch eine mystische Bedeutsamkeit. Mag nun diese im späteren Griechenland besonders in den Vordergrund getreten sein oder nicht, im christlichen Mythus ist sie völlig verschwunden, dort hat die Geschichte vom ungenähten Rock keinerlei Pointe.

Der mystische Sinn jedoch liegt auf der Hand. Wie Plutarch berichtet, ist das Gewand des Sonnen-Osiris, ungleich dem des Isis, aus einem Stück, ganz und unteilbar, denn dies Gewand ist das universale Licht[4]); das Mondlicht aber ist veränderlich und unterbrochen, und so ist auch das Gewand der Isis dementsprechend angefertigt; beide Gewänder sind tatsächlich in den Mysterien[5]) und Denkmälern in dieser Weise dargestellt[6]). Die beiden Symbole laufen indessen ineinander. Das Sonnenkind Cyrus ist wie der junge Josef in ein „buntes Gewand gekleidet"[7]). Im magischen System kleidet sich „Ahura Mazda zusammen mit Mithras, Raschnu und Spenta Armaita in ein Gewand, das mit Sternen bedeckt und von Gott so angefertigt ist, daß niemand die Enden seiner Teile zu sehen vermag"[8]). So ist auch in den or-

[1]) B. III. c. 16. [2]) Id. v. 16; VI. 24, Ende. [3]) Josephus, 3 Ant. VII. § 4. [4]) Vgl. Ps. 104. [5]) Über Isis und Osiris c. 78. Vgl. Jamblichus, De Mysteriis I. 9, 19; VII. 3 etc. [6]) Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, I. 318. [7]) Herodot, I. 111. [8]) Hang, Essays on the Parsis, S. 207; vgl. Darmesteter, Ormuzd et Ahriman, § 30. S. 32; und der Zendavésta Jascht XIII; 2.

phischen und anderen Mysterien die Gewandung des Sonnengottes ein purpurner Peplos — wie der, den die höhnende Soldateska[1]) Jesu umhing — dazu das Fell eines jungen Rehs zur Symbolisierung des gefleckten Nachthimmels, und ein goldener Gürtel als Hindeutung auf die Sonnenbahn[2]). Und Pan trägt gleichfalls ein mehrfarbiges Rehfell, um das „All" darzustellen; und für Clemens von Alexandria ist die Gewandung des Hohepriesters „das Symbol der Welt der Sinne"[3]). Fast jeder Gott hat sein typisches Kleid. Dionysos, Gott der Nachtsonne, trägt ein gefleckes Rehfell als „Bild des Sternenlichts, worin er gekleidet ist"[4]); Attis wird von Kybele mit einer Sternenhaube gekrönt[5]); und Sosipolis, der Schutzgott zu Elis, wird als Knabe dargestellt, der einen vielfarbigen sternenbedeckten Mantel trägt[6]).

Es ist wahrscheinlich, daß im frühchristlichen dramatischen Mysterium die meisten Details der symbolischen Gewandungen der anderen Kulte in den Gewändern, die in „4 Teile" geteilt sind, reproduziert wurden; und es ist auch möglich, daß die ganze Angelegenheit vom „Prunkgewand" in erster Linie aus einem der bereits beschriebenen mimischen Kulte übernommen war. Doch ein heidnischer Mythus in christianisierter Gestalt wurde zum materialisierten Mythus, und der ungenähte Rock ist für die Christenwelt ein bedeutungsloses Detail geworden wie der vielfarbige Rock des Josef.

## DIE BESTATTUNG UND AUFERSTEHUNG

Erzählungen wie die von der Felsenbestattung und Auferstehung des Erlösergottes in den Evangelien sind über allen vernünftigen Zweifel hinaus einfache Fortentwicklungen jener Trauerrituale, von denen wir gesehen haben, daß sie in so vielen alten Systemen im Gebrauch waren. Die verlorene Persephone wurde 40 Nächte lang betrauert; der verlorene Attis und Adonis wurden unter Wehklagen gesucht, mit darauffolgendem Frohlocken, als

[1]) Matth. XXVII; Markus XV. 17. [2]) Macrobius, Sat. I. 18, Ende. Vgl. Clem. Alex. Stromata, VI. 2, zit. Pherecydes. [3]) Clement. Stromata V. 6. [4]) Diod. Sicul. I. 11. [5]) Julian, In Matrem Deorum, cc. 3, 6. [6]) Pausanias, VI. 26.

sie den Zeremonien zufolge gefunden waren; auch der Leichnam des erschlagenen Osiris wurde unter Wehklagen gesucht; und das vorbereitete Bild scheint, nachdem es gefunden war, weiterhin betrauert und dann bejubelt worden zu sein.[1]) Welches auch der Hergang bei der Zeremonie gewesen sein mag, gewiß ist, daß das Begraben eines Bildes des erschlagenen Gottes einen regelmäßigen Teil davon bildete. Und im Mithraskult vor allem ist die Grundlage der Evangelienlegende ganz offenkundig. Dort wurde das Steinbild des „Gottes aus dem Felsen" auf eine Bahre gelegt, betrauert, in der heiligen Grotte in ein Felsengrab gelegt, von dort wieder entfernt und liturgisch bejubelt[2]).

Die Urchristen, die das mithraistische Abendmahl übernahmen, haben auch das mithraistische Auferstehungsmysterium übernommen, und die Kirche machte schließlich eine erklärende Legende aus dem Ritual, wie dies ja auch die Heiden in unzähligen Mythen getan hatten. Der spätere autorisierte Mythus von der Höllenfahrt[3]) ist nur eine Fortentwicklung oder Variation des Todes und Begräbnisses des Gottes und hatte bereits, namentlich in den Mysterien des Dionysos, weite Verbreitung gefunden, der in den Hades hinabsteigt, um seine Mutter Semele heraufzuholen und in

[1]) Firmicus, De Errore, c. 2; Juvenal VIII. 29. In Plutarchs Version des Mythus verliert Isis den Leichnam, nachdem sie ihn gefunden hat. [2]) Firmicus, De Errore XXII (XXII ed. Halm). Dr. Frazer bemerkt (Golden Bough I. 297, e., 298, n.), daß die von Firmicus hier beschriebene Zeremonie (nocte quadam simulacrum in lectica supinum ponitur, et per numeros digestis fletibus plangitur . . . . Idolum sepelis. Idolum plangitur, etc.) „sehr wohl auf das Trauern und die Bestattungsriten des Attis Bezug haben könne, worauf er sich in kürzerer Form in c. 3. bezogen hatte". Er hatte sich aber auch auf die Bestattungsriten des Osiris (wiederum in c. 27 erwähnt) bezogen und wiederholt auf den Mithraismus; und Dr. Frazer meint, er spreche in c. 27 von den Bestattungsriten des Attis. Dort sind die Details abweichend. Und in c. 23 (22) sind Details enthalten, die wie mir scheint, definitiv auf Mithras und nicht Attis hindeuten. Hier ist das Idolum von Stein (tu jacentia lapidis membra componis, tu insensibile corrigis saxum); im Attiskult war dagegen das Bild aus Holz (c. 27) wie bei Osiris. Auch beschreibt er ein Verfahren des Salbens und platzt dann heraus mit Habet ergo Diabolus Christos suos — eine Äußerung, die mehr auf Mithras als auf Attis paßt. — Im Begleittexte findet sich übrigens keine Bezugnahme auf den Brauch der Kastration bei Attis, der in c. 4, oder auf das Vegetationsprinzip, das in c. 3 zur Sprache gebracht wird. Abgesehen von den speziellen Symbolismen ist zweifellos der religiöse Trost, der da gespendet wurde, in den verschiedenen Kulten gar sehr derselbe. [3]) Siehe Christ and Krishna, wie zit., Sec. XVI.

den Himmel zu tragen[1]); und dann auch im Attiskulte dessen „Flucht" sich „verbergen", „Verschwinden", und „Niedersteigen in eine Grotte" insgesamt von Julian[2]) als Teile der Mysterien der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche spezifiziert werden. Es nimmt dabei nur Wunder, daß, wenn doch die Athener die Demeter-Mysterien zweimal des Jahres, die kleineren Mysterien zur Zeit der Frühjahrs-Tag- und Nachtgleiche und die größeren zur Zeit[3]) der Herbst-Tag- und Nachtgleiche feierten, die Christisten nicht beides in ihr System aufnahmen, wie das die Attisverehrer getan zu haben scheinen. Daß das nicht geschehen ist, läßt sich zweifellos darauf zurückführen (ungeachtet des Namens „kleinere"), daß die Frühjahrsfeier mehr Anklang gefunden hatte. Wir haben bereits gesehen, daß die Widersprüche der Details der christlichen Legende mit Bezug auf das Finden des Leichnams des erschlagenen Gottes ihre Erklärung in den natürlichen Variationen ihres speziellen Mysteriendramas finden. Die „Marien" insbesondere haben jüdischen Hintergrund. Solche Nebenumstände geben der Erzählung das Gepräge der Wirklichkeit, solange man nämlich ihren Ungereimtheiten keine Beachtung schenkt. Wenn aber alle Phänomene in gleicher Weise in Betracht gezogen werden, dann ist die Lösung, die die vergleichende Mythologie darbietet, wie man sich überzeugen kann, imstande, fast jeder Seite, die das Problem präsentiert, zu begegnen.

## DAS BANKETT DER SIEBEN

In einem Kapitel, das offenbar einen nachträglichen Zusatz zum 4. Evangelium bildet (XXI), findet sich eine weitere Ergänzung des Auferstehungsmythus der Synoptiker. Der auferstandene Gott erscheint sieben seiner Jünger am See Tiberias, und nachdem er ihnen zu einem beträchtlichen Fischzug verholfen hat, veranlaßt er sie an einem Mahl von Fischen und Brot teilzunehmen, während von ihm nicht berichtet wird, daß er gegessen habe.

Bei Markus und Lukas finden wir zwei verschiedene Darstellungen. Markus erzählt von einer Manifestation an die elf Jünger,

[1]) Pausanias, II. 31, 37; Apollodorus, III. 5, 3. [2]) In Deorum Matrem, 5, 6. Vgl. Macrobius, Sat. I. 21. [3]) Julian, letzt zit. c. 8.

„die zu Tische saßen"; und Lukas gibt die Erzählung von „zweien von ihnen", denen auf dem Wege nach Emmaus der Gott Brot gibt, worauf er den „elfen" erscheint, bei welcher Gelegenheit er selbst gebratene Fische ißt. Die Erzählung des Hergangs bei Markus (XVI. 9—20) befindet sich in dem allgemein als Nachtrag anerkannten Zusatz, und die bei Lukas kann auch zuversichtlich als später hinzugekommene Kompilation angesprochen werden, insoferne sie Einzelheiten enthält, die in den anderen Evangelien fehlen. Der unhistorische Charakter der ganzen Gruppe von Erzählungen liegt zu sehr auf der Hand, als daß wir noch länger dabei zu verweilen brauchten; es scheint jedoch möglich, ihren Ursprung noch heller zu beleuchten als bisher geschehen ist. In sämtlichen Erzählungen bemerken wir, daß auf den Akt des Essens Gewicht gelegt wird, ob es sich um den Gott handle oder die Leute, denen er aufwartet, und wir dürften daher wohl den Ursprung der verschiedenen Mythen im Zeremoniell eines religiösen Mahles zu suchen haben.

Was die Gruppe von 7 Jüngern betrifft, so liegt der Schlüssel hierzu in den mithraistischen Katakombenresten bereit. Das Bankett der Septem pii Sacerdotes, der 7 heiligen Priester, das dort als Teil des synkretistischen Kults des Mithras-Sabazios dargestellt ist, war aller Wahrscheinlichkeit nach ein Teilstück des Kults des Dionysos, der auch mit Sabazios identifiziert wurde, und die christliche Erzählung ist nur ein weiterer Fall von einem Mythus, der in der Absicht erfunden wurde, einen rituellen Brauch zu erklären. Die weite Verbreitung des letzteren kann aus dem Umstand erschlossen werden, daß eine Gruppe von 7 Priestern wiederholt in den Veden vorkommt, und daß es eine Gruppe von 7 Leitern von Opferfesten im heidnischen Rom gegeben hat.[1]) Das Nahrungsstoffliche des Bankett-Gemäldes in den Katakomben ist bemerkenswert. Es ist ein Teiggebäck vorhanden, ein Hase, ein Fisch, ein Gegenstand, den der Abbé Garucci eine Gans nennt, der indessen kleiner ist als der Hase und sehr wohl ein Hummer sein

[1]) Siehe Christ and Krishna, wie zit. S. 238 und Verweisungen. Vgl. Garucci, Mystères du Syncrétisme Phrygien 1854. Die persische Monarchie, die als theokratische galt, hatte 7 hohe Beamte, die den 7 Amshaspands (Bähr, I. 12) entsprachen; und dieselbe Vorstellung mochte aller Wahrscheinlichkeit nach den geheimen Kult beeinflußt haben.

könnte; ferner 8 Kuchen oder Weißbrote von roter Farbe, sämtlich mit einem Kreuz und 4 Punkten oder Vertiefungen — genau das Kreuz und die „4 Wunder" des christlichen Mythus —, die auf der Sonnenscheibe dargestellt sind[1]). In der christlichen Erzählung finden wir nur Brot und Fisch, wie das einem armen und nur hier und dort auftauchenden Kult, sowie den besonderen Nebenumständen der jesuistischen Legende entsprach; es ist jedoch bezeichnend, daß in den angeblich christlichen Gemälden der Katakomben, die ein Bankett von sieben abbilden — „von denen die Orthodoxie annimmt, daß sie die Episode des 4. Evangeliums zur Darstellung bringen sollten, und zwar ohne ein Wort des Hinweises auf die eingeständlich mithraistischen Reste" —, gewöhnlich acht Körbe voll Brot vorhanden sind. Diese Zahl sehen die Katholiken so an, als hätten die Urchristen dabei eine symbolische Wahrheit im Auge gehabt und deshalb mit Bewußtsein auf buchstäbliche Genauigkeit keinen Wert gelegt; und wieder kein Wort der Erwähnung von 8 Kuchen oder bekreuzten Weißbroten auf dem Tisch der Septem Pii Sacerdotes[2]). Es ist ein merkwürdiger Umstand, daß auf einem dieser christlichen Katakombenbilder die 7 Gestalten unbekleidet sind. Wir dürfen annehmen, daß ein Bild, auf dem einer der Sieben bekleidet war, hinreichen würde, die alte Behauptung zu motivieren (Johannes XXI. 7), daß Petrus, der ursprünglich nackt war, ein Gewand umwarf, als er in den See zu springen sich anschickte. Das häufige Vorkommen dieses Gegenstandes verglichen mit dem jedenfalls weit wichtigeren Abendmahl der Zwölf ist ein hinreichender Beweis dafür, daß er auf irgendeiner breiteren und älteren Grundlage ruhte als die vereinzelte Erzählung des 4. Evangeliums.

Es läßt sich gegenwärtig eine Entscheidung darüber nicht fällen, ob die Erzählung von der Begegnung mit den Elfen nicht auf ein ähnliches antikes Zeremoniell zurückgeht, und ob der Mythus von der Begegnung auf dem Wege nach Emmaus nicht auch wieder

[1]) So ist also der „Charfreitags-Kuchen" ein heidnisches Emblem. [2]) Northcote und Brownlows Ausg. von Roma Sotteranea, 1879, II. 67—71. Ich habe irrtümlich früher behauptet (Christ and Krishna, Ausg. 189, S. 87), daß die Gestalten auf dem quasi-christlichen Bild (Pl. XVII) mithraistische Kopfbedeckungen trugen. Sie sind vielmehr auf dem vorhandenen Muster barhäuptig; und in Garuccis mithraistischem Bild tragen nur 3 von den 7 Kappen.

auf einem konkreten Falle alter Kunst oder alter Hierologie beruht. Nur zwei Dinge müssen in diesem Zusammenhange festgehalten werden: Die Geschichte vom Verrat des Judas ist, wie wir gesehen haben, ebenso mythisch wie irgendeine der Einzelheiten, die wir betrachtet haben; und ebenso wie die Zahl 12 auf einer willkürlichen Anordnung beruht, so kann auch die Zahl 11 durch irgendeine äußere Tatsache bestimmt und die Geschichte vom Verrat ihr entsprechend geschaffen worden sein. So viel wir heute wissen, scheint aber die plausible Lösung die zu sein, daß das Bankett der Elf eine nachträgliche Erfindung ist, die das Bankett der Sieben, dessen heidnischer Ursprung und heidnische Verbreitung notorisch war, durch eine Geschichte verdrängen und zu überwiegen bestimmt war, welche mit der inzwischen entstandenen christlichen Tradition mehr in Einklang stand. So angesehen bildet das an sich mythische Bankett der Sieben die Veranlassung für die Entstehung des andern Mythus.

## DIE HIMMELFAHRT

Von allen christlichen Wundern ist diese Fabel vielleicht am offensichtlichsten der Unwissenheit entsprungen. Nur in einer Welt, die in der primitiven Täuschung lebte, die Erde sei flach und ein festgefügtes überwölbendes Firmament darüber, hat eine solche Fabel gebildet werden können; und es ist ein stehender Beweis für die moralische Gebrechlichkeit religiöser Voreingenommenheiten, daß eine derartige Erzählung noch immer die Einfältigen in Verwirrung bringen und hinters Licht führen darf. Die Orthodoxie mag sich indessen etwas mehr bereit finden lassen, sie fallen zu lassen, wenn erst einmal in der christlichen Welt die Überzeugung in die Massen gedrungen ist, daß sie nur einer der immer wiederkehrenden heidnischen Mythen ist. Genau wie Enoch und Elias, beide mythische Gestalten, im alten Testament in den Himmel auffahren, so fährt auch in der Heidenwelt ein Halbgott nach dem andern zur Gottheit auf. So steigt Krischna durch das Firmament des Indra empor.[1]) Zu Byblos glaubte man nach der alljährlichen Trauer um den toten Adonis, daß er am 2. Tage auf-

[1]) Christ and Krishna, in Christianity and Mythology, S. 145.

erstanden und in Gegenwart seiner Verehrer zum Himmel aufgefahren sei[1]).

Herakles andererseits erhebt sich zum Himmel und zur Unsterblichkeit aus seinem Bestattungsscheiterhaufen, der in seinem Falle den Sonnenmythus zum Abschluß bringt[2]), indem das Schauspiel der leuchtenden Wolken beim Sonnenuntergang die Veranlassung abgegeben hat. So steigt Dionysos nach einer Darstellung mit seiner Gemahlin Ariadne[3]), nach anderen mit seiner Mutter Semele[4]) zum Himmel auf; dieser letztere Mythus wird im christlichen System, freilich nach der Periode der Evangelienschöpfungen, durch die Lehre und das Fest der Himmelfahrt der Jungfrau Maria beigestellt. Derartige Glaubensartikel waren an der Tagesordnung zu einer Zeit, wo man sich bemüßigt fand, das Schauspiel eines Adlers darzubieten, den man vom Bestattungsscheiterhaufen eines verstorbenen Kaisers auffliegen ließ, um zu zeigen, wie dieser in den Himmel aufgefahren sei.

Freilich fehlte es auch hier nicht an Spöttern, und man liest es den Evangelien ohne weiteres ab, dem 4. namentlich, daß ihre Redaktoren sich hinsichtlich des Glaubens an ihre Erzählungen weit mehr auf ihre mit allen Umständlichkeiten ausgestatteten Geschichten von Erscheinungen des auferstandenen Gottes nach der Auferstehung als auf die Erzählung von einer Himmelfahrt verlassen haben, die bei den Synoptikern nur spärlich erwähnt wird und im 4. Evangelium überhaupt nicht vorkommt. Das Christentum aber stieg gleichzeitig mit dem Versinken der alten Wissenschaft und Zivilisation in einem Dunstkreis von wucherndem Aberglauben empor; und der Himmelfahrtsmythus, nachdem er nun einmal bei der Christenheit unserer Tage eingeführt ist, stellt sich einstweilen der Wissenschaft des Kopernikus und Newton gegenüber als ebenso unausrottbar dar, wie es das Gewirr der heidnischen Mythen dem besseren Wissen des Altertums gegenüber gewesen war. Absit omen.

Mag kommen was wolle, die allgemeine Wahrheit ist von der Art, die jeder, der nur den Willen hat, einsehen kann. Im 4. Jahr-

[1]) Lucian, De Dea Syria, c. 6. vgl. Frazer I. 280. [2]) Vgl. Robertson Smith, Religion of the Semites, S. 373, 469. [3]) Lactantius, Dir. Just. I. 10. [4]) Pausanias, II. 31. 37. — Apollodorus III, 5. 3; Pindar, Olymp II. 46—52; Pyth. XI. 2; K. O. Müller, Ancient Art, S. 492—495.

hundert konnte der erboste Firmicus, dem auf allen Seiten den Legenden seiner Evangelien gegenüber mit heidnischen Präzedenzfällen aufgewartet wurde, nur zetern: „Habet Diabolus Christos suos[1]) — „Der Teufel hat seine Christusse". — Wir haben nun in einigermaßen detaillierter Darstellung gesehen, daß die Christusse, auch der des Firmicus, alle zusammen Menschenschöpfungen waren. Das jesuistische System ist nur eine Phase einer fortlaufenden Entwicklung der alten Religion, wo Gott auf Gott, Name auf Name mit denselben unvordenklichen und halb verstandenen Symbolen assoziiert wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach ist viele Tausende von Jahren lang in der Feier des heiligen Geburtstages am Weihnachtstag in der Tammuz-Grotte zu Bethlehem keine längere Unterbrechung eingetreten; und das dramatische Zeremoniell bei der Feier des Todes des Gottes um die Osterzeit hat nur eine geringe Variation erfahren und wird in Jerusalem noch heute regelmäßig abgehalten[2]). Lange bevor der biblische Judaismus bekannt wurde, hatten die Völker Palästinas Anteil an den allgemein verbreiteten Ritualen der Urkulte von Sonne und Mond, Natur und Symbol; und die aufeinander folgenden Eroberungswellen physischer wie mythischer Art haben die uranfängliche Halluzination nur umgestaltet. Diese mag wohl noch weitere 2000 Jahre währen, da sie bereits seit den Dämmerungstagen der Zivilisation besteht; und sie wird erst weichen, wenn jegliche Halluzination durch die Wissenschaft resorbiert ist.

[1]) De Errore c. 23 (22). [2]) Siehe die Church Times, v. 11. Mai 1888.

ZWEITE ABTEILUNG

# MYTHEN DER LEHRE

# VORBEMERKUNG ÜBER DIE PREDIGTEN JESU IM ALLGEMEINEN

Wenn wir nun zum Schlusse zu den Lehren gelangen zum Unterschied von den Handlungen, die dem evangelischen Jesus zugeschrieben werden, wird es sich empfehlen, uns Tenor und Habitus der jesuinischen Predigten so getreulich wie möglich ins Gedächtnis zu rufen und in uns die Vorstellung zu erwecken, sie seien, wie in den Evangelien beschrieben wird, in alter Zeit Gruppen oder Scharen syrischer Bauersleute vorgetragen worden. Es ist überraschend, wie wenig in dieser Hinsicht selbst kritische Forscher vom Zweifel befallen worden sind. Dr. Edwin Hatch, der einzige orthodox-englische Geistliche der letzten Generationen, der irgendwelchen auf eigenem Denken beruhenden Einblick in die Probleme der christlichen Anfänge bekundet hat, bemerkt mit Bezug auf die offenbare Übergangsbeziehung zwischen der Bergpredigt und dem Nicäischen Bekenntnis, daß „die eine einer Welt syrischer Bauern angehört, das andere einer Welt griechischer Philosophen".[1]) Ist das wirklich ein zutreffendes Urteil ? Enthält die Bergpredigt tatsächlich mehr an Geist und Sprache des Bauersmannes als das „Bekenntnis" ? Gewiß, sie unterscheiden sich in nicht geringem Maße.

Die Predigt ist aber das Werk von Moralisten, das Credo das pragmatischer Theologen, die alte und neue Theosophie kombinieren. Ist aber die Predigt irgendwie in höherem Maße als das Credo im Bereiche des Verständnisses syrischer Bauersleute gelegen ?

Mit der „Bergpredigt" insbesondere — von der Bauer[2]) sagt, sie gehöre unzweifelhaft zusammen mit den Parabeln vom Reiche Gottes zu den echtesten und ursprünglichsten Elementen der uns erhaltenen Lehren Jesu — werden wir uns später genauer befassen und zeigen, daß sie nie eine „Predigt" gewesen und daß

[1]) Hibbert Lectures über den Einfluß griechischer Ideen und Bräuche auf die christliche Kirche, 1890, am Anfang. [2]) Das Christentum und die christliche Kirche der 3 ersten Jahrhunderte, 1853, S. 34. Renan erkennt dagegen an, daß die Maximen der Bergpredigt lange zuvor „das Kleingeld in den Synagogen" gewesen sei. Vie de Jésus, Vorwort der 13. Ausg. S. XVIII. Vgl. Kap. V. S. 85.

wir im „Berg" nur wieder den alten Berg des Gott- und Bergmythus vor Augen haben. Zunächst aber ersuche ich den Leser, sich in Gedanken die Frage vorzulegen, ob wohl dieses Flickwerk aus kristallisierten ethischen Maximen und Rätselsprüchen eine Predigt hat sein können, wie sie syrische oder andere ungeschulte Bauern irgendeiner Zeit zur begeisterten Zustimmung hätte bringen können.

Weit eher ließe es sich begreiflich machen, daß eine solche Hörerschaft das einfältige von Papias entworfene Bild einer Millenniumszukunft auffassen würde, wo die Reben unermeßliche Mengen Trauben tragen sollen — ein Bild, von dem er erklärt, er habe es von den „Älteren, die Johannes, den Jünger des Herrn", gesehen und „von ihm gehört hatten, wie der Herr in dieser Art und Weise zu lehren pflegte". Wir wissen aber heute, daß Papias seine Darstellung auf die Apokalypse des Baruch gründete, die ihrerseits wieder eine Nachahmung des Buchs Henoch ist, und Papias muß notgedrungen ausscheiden. Welche Bestätigung liegt also der kanonischen Predigt zugrunde?

Zwar sind gewisse Maximen der Predigt als solche viel geeigneter, das Volk zu belehren, als viele der mystischen Parabeln — von den unmöglichen Predigten des 4. Evangeliums zu schweigen. Wir haben es aber mit der Predigt als Ganzes und zwar als einer möglichen Ansprache zu tun, die aus dem Stegreif vor einer Volksmenge gehalten worden sein soll. Die Predigten, die heutigentags sogar von gebildeten und gedankenvollen Predigern vor gebildeten und verhältnismäßig gedankenvollen Hörern gehalten werden, bleiben weit hinter der evangelischen Predigt zurück, was Kürze und Dunkelheit der Phraseologie und Verdichtung der Lehrsätze anlangt — wie das ja auch erforderlich ist. Hält man sie gegen die Bergpredigt, so konnten wahrhaftig Menschen aller Zeiten sagen, Jesus habe gepredigt wie noch nie ein Mensch zuvor. Enthält aber nicht dieses Urteil die unbewußte Widerlegung der Behauptung, daß dies beispiellose Predigen wirklich stattfand und Scharen syrischer Bauern Beifall abgewann? Wird heute jemand irgendeine Hörerschaft, eine syrische oder nicht-syrische, der die Sache neu ist, dadurch in seinen Bann ziehen können, daß er den evangelischen Text, wie er uns vorliegt, vorträgt?

Dieselbe Frage drängt sich uns angesichts einer Äußerung, wie der in Matth. XI. 25—30 auf, die also beginnt: „Zu derselbigen Zeit antwortete Jesus und sprach: Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde", und mit den Worten endigt: „Denn mein Joch ist sanft (chrestos = sanft, wohltuend) und meine Last ist leicht." Eine derartige Ansprache hat nicht einmal die entfernteste Ähnlichkeit mit einer geschichtlichen Äußerung eines Lehrers.[1])

Sie beginnt mit einem Gebet zu Gott und geht ohne den Versuch einer Überleitung in eine allgemeine Ansprache über, die die Formel enthält „Kommt her zu mir alle die Ihr mühselig und beladen seid, ich will Euch erquicken, nehmet auf Euch mein Joch ....." — Welches war das Joch, und welche die Erquickung? Welche Wirkung konnte eine solche Ansprache auf eine Hörerschaft ausüben? Es geht keinerlei erklärende Rede voraus, nicht einmal eine genauere Angabe, welcherlei Lebensführung ein „Joch" genannt werden könnte. Wir stehen vor einer Äußerung, die einem Gott als solchem in den Mund gelegt ist, ohne daß auch nur die Umstände erwähnt würden. Als geschichtliche läßt sich die Äußerung einfach nicht verstehen; in einem anderen Lichte kann die Sache nur denen erscheinen, die sich Jesus gewohnheitsmäßig als übernatürliche Gestalt vorstellen.

Als Mythus angesehen aber erklärt sich die Stelle ohne weiteres. Sie ist entweder nur eine literarische Nachahmung einer lyrischen Expektoration Jesajas[2]) und wäre somit für einen Juden nicht sonderlich beachtenswert — oder sie ist eine Äußerung des Gottes im Mysterien-Drama. In den Bacchae des Euripides singt der Chor: „Ich komme von den asiatischen Ländern her, habe den heiligen Tmolus verlassen, tanze dem Bromius zu Ehren — eine angenehme Arbeit und eine leicht zu tragende Last, den Gott Bacchus ehrend!"

In den Mithrasmysterien trug ebenfalls der Priester die Formel

[1]) Seit dies niedergeschrieben wurde, habe ich in Erfahrung gebracht, daß Pfleiderer in seinem Urchristentum (Engl. Übersetzung II, 471—472) die Stelle als christologischen Hymnus erklärt hat, der auf Siracides und Jeremias in vorchristlicher Literatur zurückgeht. Ich lasse meine eigene Beurteilung in der Gestalt stehen, wie ich sie unabhängig aufgestellt habe. [2]) Jesaja LV. 1—3. [3]) Bacchae, 64—66.

vor: „Seid gutes Muts, Mysten und: Ihr seid vom Gotte unterrichtet worden und: Ihr sollt Eurer Sorgen ledig werden“[1]). In ähnlicher Weise fährt die Göttin in den Isismysterien[2]), nachdem sie zunächst ihre Machtvollkommenheiten und Titel angekündigt hat, wie Jesus ankündigt, daß „alle Dinge mir vom Vater übergeben worden sind“ mit Worten der Beruhigung und des Trostes also fort: „Ich komme mit Mitleiden mit Eurem Weh; ich komme hilfsbereit und gnädig. Hört auf mit Weinen und endigt Euer Wehklagen; tut ab die Verzweiflung; nunmehr läßt meine Vorsehung den Tag des Heiles leuchten.“ Dem Gläubigen wird gesagt „nicht zu fürchten, daß der Weg schwer sei“; der Priester ermahnt ihn ein fröhlich Angesicht zur Schau zu tragen, das zu seinem weißen Gewande stimme, und freiwillig das „Joch“ seines neuen Dienstes zu tragen, indem er die Frucht seiner neuen „Freiheit“ genieße — einer Freiheit, die auf einer neuen Lebensdisziplin beruhe. Durch solche Parallelen klärt sich die Rede Jesu, die so ohne allen Zweck im Evangelium steht, mit einem Male auf: Sie besteht aus den dramatischen Worten des Gottes im Mysterium-Spiel und diese sind aufs Geratewohl ins Evangelium übertragen worden als etwas, was vom leibhaftigen Messias ohne die geringste nähere Veranlassung gesagt worden sein soll[3]).

Die Redaktoren der Evangelien hatten so wenig Bedenken wegen der Wahrscheinlichkeit ihrer Erzählungen, daß sie unmittelbar im nächsten Kapitel nach demjenigen, wo sie Jesum sagen lassen „Ich bin sanftmütig und von Herzen demütig“, berichten, er habe von sich geäußert „und siehe hie ist mehr denn Salomo“[4]). Auch diese Äußerung ist historisch mit der Vorstellung eines Lehrers

[1]) Firmicus, De Errore XXIII. Vgl. Damascius, zit. von Frazer, L. 298, Anm. [2]) Apuleius (Metamorphosen 1. X) läßt Isis in dieser Weise den betenden Lucius apostrophieren. Die Sprache ahmt offenbar die bei den Einweihungsmysterien gebrauchte nach, von denen in einer nachfolgenden Erzählung die Rede ist. [3]) Dr. Moncure Conway (Solomon and Solomonic Literature 19, S. 212 bis 213) deutet an, daß die Stelle ein „verstümmeltes Zitat“ aus Ecclesiasticus XXIV. 19, LI, 23—27; es handelt sich da um Äußerungen, die auf eine Vergöttlichung der Weisheit hinauslaufen. Dies ist in hohem Grade wahrscheinlich, wenn die Koinzidenzen des Textes in Betracht gezogen werden. Weshalb aber sollte eine solche Anführung auf diese Weise stattgefunden haben? Am besten scheint doch die Hypothese eines Mysterien-Rituals die Adaptation zu erklären, die wir in den Evangelien vor uns haben. [4]) Matth. 12, 42.

von gesundem Verstande unvereinbar; sie gehört in die Geschichte der Mythenbildungen. Nicht weniger offenkundig erfunden ist aber auch die wiederholte Äußerung den Jüngern gegenüber, daß, was sie auf Erden binden werden, im Himmel gebunden sein solle[1]). Wir haben hier eine Fiktion Kirche gründender Priester, die sich doppelt bloßstellen durch die vorangehende Formel „höret er die Gemeine nicht, so halt ihn als einen Heiden und Zöllner" — und das zu einer Zeit, wo es für Jesuisten noch keine ecclesia gab; auf dieses folgt die ganz und gar nicht dazu passende Ermahnung, daß dem eingefleischten Sünder bis zu „70 mal 7 mal" vergeben werden müsse. Sollen wir demnach sagen, daß diese durch die Parabel von der Sündenvergebung aus Furcht vor künftiger Bestrafung gestützte Lehre die frühere und die echte, weil die bessere, und daß die offensichtliche kirchliche Fälschung notwendigerweise die spätere sei? Dieser Weg ist ungangbar, erstens weil die kirchliche Fälschung noch in die judäische Periode fällt, während die Parabel offenbar gentilisch ist, zweitens schon wegen der Struktur der höheren Lehre; denn dort wird Jesus das messianische Wort von „meinem Vater im Himmel" in den Mund gelegt, wie auch in der vorausgehenden Belehrung über die Kleinen mit den Worten: „Ihre Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel.'

Dies sind nicht Worte eines leibhaftigen Lehrers; es sind Formeln, die die Anbeter ihrem Gott in den Mund gelegt haben. Wo es sich um solche Lehren handelt, da ist das Problem noch verhältnismäßig einfach: A priori und a posteriori muß die Entscheidung gegen die traditionelle Annahme ausfallen. Mit Beziehung auf eine Anzahl von Äußerungen Jesu sind indessen die Gründe, worauf sich eine Meinung bauen läßt, dürftiger; und es bedarf eines weiteren analytischen Prozesses, bevor wir uns mit derselben Zuversicht dahin aussprechen können, daß wir die Konstruktion eines Mythus vor Augen haben. So haben wir z. B. die Erzählung von der Verwarnung an den Schriftgelehrten, der ein Jünger werden wollte: „Die Füchse haben Gruben und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege[2]). Dies könnte offenbar jeder judäische

[1]) Matth. XVIII, 18—19. [2]) Matth. VIII. 20.

Wanderprediger gesagt haben, denn jeder vor ihnen hätte sich „des Menschen Sohn" nennen können Daß aber der Ausspruch, wenn er traditionell ist, nur eine Überlieferung bezüglich „jemands" ist, das wird hinreichend klar, wenn wir bedenken, daß die Episode hiermit ein Ende nimmt. Der Ausspruch ist ein zufälliger; er steht im Gegensatz zu anderen Aussprüchen des „Evangelischen Jesus", der unmittelbar nachher mit der Erklärung auftritt, weshalb seine Jünger nicht fasten, und versichert, daß er „essend und trinkend" gekommen sei; wir haben eben eine pragmatische Fiktion vor uns, die entweder erfolgte, um zu zeigen, daß der Messias das Leiden erwartete, oder um neuen Doktrinen ein Gegengewicht zu bieten, die aus ihm einen Gegner der Askese machen wollten[1]. Bei Lukas (IX. 59) folgt auf die Äußerung die Geschichte, wo er einem andern sagt, „folge mir", und wo der andere um die Erlaubnis nachsucht, seinen Vater zu bestatten. Bei Matthäus wird diese Erzählung mit dem Satz eingeleitet: „und ein andrer seiner Jünger sagte zu ihm", wobei der Schriftgelehrte in diesem Falle implicite zum Jünger gemacht wird. Die letztere Erzählung in ihren beiden Formen ist indessen eine pragmatische Variante auf die Erzählung im Mythus von Elia und Elisa[2], wo Elisa die Erlaubnis erhält, die Jesus verweigert. Mit Biographischem haben wir es keineswegs zu tun[3]. In keinem der beiden Fälle ist von der Wirkung des Ausspruches auf die „Jünger" die Rede.

So sind die Erzählungen von Jesus, der da die Gründe angibt, weshalb seine Jünger nicht fasten[4] und weshalb er komme und „esse und trinke"[5], im voraus unter Verdacht gestellt. Sind diese biographisch, dann ist es die vorangegangene Erzählung von der Mühsal, die Jesus erduldet haben will, nicht. Wenn aber diese ein Mythus ist, könnten dann diese ersteren nicht etwa biographisch sein? Die zweite könnte allerdings sehr wohl wahr sein, wenn sie von einem nicht-asketischen Prediger herrührte, der seine Gegner

[1]) Daß es im Judentum eine anti-asketische Schule gab, ergibt sich aus der großen Zahl von Stellen im Talmud, die den Weingenuß befürworten. Siehe eine Sammlung davon bei Hershon, Genesis with a Talmudic Commentary, Engl. Übersetzung S. 229—232. [2]) 1. Könige XIX. 20. [3]) „Die leichte Übertragbarkeit einer Erzählung von einer Person auf die andere weist auf Mythus hin", Dr. Gardner, wie zit. S. 112. [4]) Matth. IX. 15. [5]) Matth. XI. 19.

damit zum besten haben wollte. Doch mit welchen anderen Elementen der Evangelien läßt sich diese Darstellung in begreiflicher Weise als verwachsen nachweisen? Etwa mit irgendeiner der verschiedenen Lehren vom Himmelreiche? Etwa mit dem engen judäischen Messianismus, der eine Messiaspredigt ausarbeitete, welche die Heiden und Samariter ausschloß, und eine andere, welche verheißt, daß die 12 auf 12 Thronen sitzen sollen, zu urteilen über die 12 Stämme? Wir haben kein Recht zu sagen, daß die Erzählung mit letzterer Gesinnung unvereinbar sei; wir dürfen aber sagen, daß ein Prediger, der solche Grundlehren aufstellte, nur auf ein Bruchstück der gesamten Überlieferung paßt und keinesfalls der rezipierte Jesus ist, der unsrer Zeit vorschwebt.

Und wenn wenigstens $^4/_5$ der evangelischen Lehren bei genau abwägender Prüfung sich als bloßer Mythus herausstellen, wie sollten wir dann vernünftigerweise noch auf ein Residuum bauen können, das sich nur einstweilen unserer Nachprüfung entzieht? In den paulinischen Quellen fehlt auch dies Residuum, d. h. zu Paulus' Zeiten gab es einen Jesuismus mit einem gekreuzigten Jesus, doch keine jesuinische Lehre; nicht einmal die „vom Königreich".

Und diese Widerlegung stellt sich den Ansprüchen auf biographische Treue selbst der besten Lehren der Evangelien verhängnisvoll entgegen. Einige davon lassen sich ohne weiteres als spätere Zusätze durch das einfache Verfahren der Handschriftenvergleichung erweisen. Dr. Farrar findet z. B., daß der Ausspruch „denn der Menschensohn ist nicht gekommen, der Menschen Leben zu nehmen, sondern sie zu erlösen" in den 4 ältesten Codices fehlt, und bricht in den Ruf aus, daß „diese herrliche Äußerung" von den Abschreibern „ausgelassen" worden sei. „Es gab so unwissende Abschreiber und solche, die so tief im Eliasgeist der Verfolgung staken, daß sie sie für gefährlich hielten"[1]).

Herr J. Estlin Carpenter urteilt mit Recht, daß „diese Anklage wirklich grundlos zu sein scheint; dies Beweismaterial weist eher auf allmählichen Anwuchs als auf absichtliche Weglassung hin"[2]). Der kritische Prozeß muß aber weiter fortschreiten als ihn die Carpenterschule getrieben hat, die, wenn sie auch nichtjesuinische

[1]) Expositor, April, 1889, S. 249. [2]) The first three Gospels. 2. Ausgabe, S. 394.

Quellen für Predigten anerkennt, die gewöhnlich als charakteristisch jesuinisch angesprochen werden[1]), dennoch immer wieder auf bloße ästhetische Annahmen hinsichtlich der Echtheit anderer jesuinischer Äußerungen verfällt[2]) und in ganz ungerechtfertigter Weise das 4. Evangelium mit der Behauptung salvieren will, es „gebe Interpretationen der Gedanken des Meisters"[3]).

Eine wissenschaftliche Kritik muß mit allen derartigen offensichtlich willkürlichen Kompromissen aufräumen und es ausdrücklich ablehnen, die Anziehungskraft irgendeiner evangelischen Lehre als Bestätigung für ihre Echtheit gelten zu lassen. Dies einfache Prinzip wird in naiver Weise von vielen orthodoxen Kritikern auf die Fragmente der Logoi oder Logia angewandt, die in jüngst vergangenen Jahren zu Oxyrhynchus gefunden worden sind. Sie sind von vorneherein geneigt, irgendeinen Ausspruch, der Eindruck macht und gefällig ist, als echt anzunehmen, und fragen dabei nie, mit welchem Rechte sie die anderen Aussprüche verwerfen. Die alleinige wissenschaftliche Schlußfolgerung aus dem Gegebenen ist die, daß Jesuisten verschiedener Schulen des Denkens ihre Dikta im 2. Jahrhundert, wie es ihnen gut dünkte, in kanonischen wie in unkanonischen Kompilationen Jesu zuschrieben. An einer Stelle läßt man Jesus darauf bestehen, daß das mosaische Gesetz bis aufs letzte Titelchen erfüllt werden müsse und an einer andern läßt man ihn die Sabbatheiligung verwerfen. Paulus kennt keine der beiden Lehrmeinungen. Sollen wir somit sagen, daß die zweite von dem Jesus herrühre, an den wir glauben möchten, nur weil wir Wohlgefallen an ihr haben? Oder soll dies von der menschenfreundlichen Lehre gelten: „Soferne ihr es dem letzten unter meinen Brüdern getan habt, habt ihr es mir getan?" Unmöglich: diese besondere Lehre ist mythisch bis zum Grunde und ist einem Gott als solchem, nicht irgendeinem leibhaftigen Lehrer in den Mund gelegt worden.

Wären wir etwa gewillt, Willkür walten zu lassen, so können wir ja des weiteren behaupten, der Verfasser des Mythus habe

[1]) Z. B. die Rede „Oh Jerusalem, Jerusalem" (Luk. XIII. 34—35; Matth. XXIII. 37—39), von der H. Carpenter wohl zugibt (die ersten 3 Evangelien, 3. Ausgabe S. 262—263), daß sie ein „Zitat aus irgendwelchen verloren gegangenen Visionen seien, worin die göttliche Weisheit sich aussprach". (Vgl. Luk. XI, 49). [2]) Id. S. 55. [3]) S. z. B. Carpenter wie zit. S. 233, 281.

die hohen Eigenschaften besessen, die Jesus zugeschrieben wurden, und mögen uns mit einer Idealisierung seiner behelfen. Die in Rede stehende Lehre aber ist offenbar das Echo einerseits des alten Rituals des ägyptischen Buchs der Toten, wo die Seele an den Schranken des Gerichts ihre Sache mit den Worten führt: „ich habe dem Hungrigen Brot, dem Durstigen Wasser, dem Nackenden Kleider und dem Wanderer Unterkunft gegeben"[1]; andererseits des Mazdeischen Gebets: „Er gibt das Königreich dem Ahura, der den Armen Hilfe verleiht". So sehen wir uns auf den Humanismus uralter Polytheisten und orientalischer Monotheisten, auf die unvordenklichen Rituale einer der ältesten und die Liturgie einer der späteren Zivilisationen zurückgeführt. Und es bedurfte keines übernatürlichen Propheten, dieser Lehre eine Fassung zu geben, so wenig als die christlichen Adaptationen eines solchen bedurften.

Der ägyptische König Saneha ergeht sich auf seinen Denkmälern in der Sprache des zitierten Rituals in Lobeserhebungen seiner selbst; und „eben derselbe Saneha, der die Durstigen erquickte und die Unterdrückten beschützte, trägt kein Bedenken, den überwundenen Feind erbarmungslos zu züchtigen. Er läßt die Beischläferinnen seines Feindes, die unschuldigen Opfer seiner Rache, der Gottheit opfern. Er eignet sich alle Güter seines Feindes an, plündert sein Haus, und benimmt sich in all diesem nach dem Grundsatz, daß er seinem Feinde antun müsse, was ihm dieser zugedacht hatte"[2]. Saneha ist leider durch und durch geschichtlich. Die Christenheit bringt noch heutigentags Generationen von mäßig gemilderten Sanehas hervor, so regelmäßig wie ihre Ernten; und wie Saneha nennt sie ihre Religion Liebe.

Wenn daraufhin geltend gemacht wird, daß genau wie Menschen überhaupt ein Gemenge von Widersprüchen sind — sowie ja auch Hunderte von historischen Lehrern, von Plato bis Ruskin den Menschen mörderische und unversöhnliche Gesetze ihres Evangeliums geben — es auch in den Tagen des Pontius Pilatus mit einem Jesus bestellt gewesen sein könne; wenn, sage ich, solches geltend gemacht wird, so ist die Antwort die, daß diese Art des Räsonnements weder dem urkundlichen noch dem psychologischen

[1]) Tiele, Egyptian Religion S. 227. Vgl. Kuenen, The Religion of Israel. Engl. Übers. I. 397. [2]) Tiele, wie zit., S. 129, 130.

Problem gerecht wird. Die Widersprüche der evangelischen Lehre lassen sich nicht auf eine Linie stellen mit den inzidenten Selbstwidersprüchen eines Hegel, Kant und Comte, Arnold und Ruskin: sie sind vielmehr wie die einander bekämpfenden Lehren dieser und vieler anderer verschiedener Menschen, die unter einander verstrickt sind: sie lassen sich auf feindlich auf einanderprallende Sekten, wechselnde Generationen, zahllose Redaktionen zurückführen; sie kommen in Dokumenten vor, die offensichtlich Flickwerk sind; sie sind unentwirrbar mit Mythen, „groß wie ein Berg, deutlich, greifbar" verwachsen; und dabei stehen sie fortwährend unter dem unaufhebbaren Veto des Stillschweigens der paulinischen Verfasser, denen kein Wort der jesuinischen Lehre bekannt ist und deren spätere Interpolatoren sogar dem Paulus höchstens eine Bekanntschaft mit dem Ritual des Abendmahls des Herrn zuschreiben, das selbst wieder reiner Mythus ist.

Nach Paulus mag es, dies wäre begreiflich, 3 Jesusse gegeben haben, die als Messiasse lehrten und auftraten — ein zweiter Jesus ohne Beinamen, ein dritter, der ein Nazarit war, ein vierter, der „essend und trinkend" kam. Doch keiner dieser weit entlegenen und problematischen Schattengestalten, die wie wechselnde Wolken über den fernen Horizont unserer Einbildungskraft hinziehen, können wir, wissenschaftlich gesprochen, auch nur einen einzigen Ausspruch in den Evangelien zurechnen, so wenig wir ihnen, wissenschaftlich, Totenerweckungen zutrauen dürfen. Die Predigten, wie die Wunder, enthüllen dem geschulten Auge der Vernunft ihren mythischen Ursprung. Und wenn wir uns völlig klar machen, was das Vermögen der Mythenbildung zu leisten imstande ist, dann haben wir buchstäblich keinen Grund mehr daran zu glauben, daß irgendeine Seite des so zusammengesetzten evangelischen Jesus auch nur entfernt von irgendeiner leibhaftigen Persönlichkeit, die etwa als Wanderprediger gelebt hätte, in die wirkliche Welt projiziert worden sei. Leute, die den Gentilismus auf einen neo-judäischen Kult von einem messianischen Halbgott gepfropft hatten, mochten einen Begriff bekommen können von einem Menschensohn, „der da aß und trank", so wie sie ja auch die zerstreuten höheren ethischen Motive Judäas auf einen rohen Erlöserkult mit blutigem Opfer aufpfropfen konnten. Gegen solchen

Liberalismus mochten dann andere und sektiererischere Anhänger den Mythus aufgebracht haben, daß der lehrende Jesus wie sie ein Nazarit war, und konnten ihm die ihnen genehmen Lehren zuschreiben. Und dagegen konnte sich dann wieder eine andere Gruppe oder Generation Nazarener im Sinne von „Netzerener", Mitglieder des messianischen Kults „des Zweigs" nennen; oder den Mythus vom Aufenthalt zu Nazareth hervorbringen, indem sie dabei eine neutrale Etymologie heranzogen, die ihnen ohne auch nur eine Spur von Belastung als Nazariten ihre Stellung als Jesuisten beließ. Wenn wir einmal der erzeugenden Kraft des mythenbildenden Vermögens eine formelle oder pragmatische Grenze zu ziehen vermögen, dann erst können wir uns herausnehmen, auch nur ein Stückchen historischer Tatsächlichkeit aus der Jesuslegende, wie wir sie haben, in Sicherheit zu bringen; aber nicht früher.

Auch können wir uns nicht länger auf eine historische oder logische Methode berufen, um gewissen Lehren den Stempel aufzudrücken, als hätten sie ihre Fassung einzig und allein „dem" idealen Jesus der Überlieferung verdanken können. Diese fortgesetzte petitio principii wird von niemandem mit mehr Willkür begangen als von John Mill, der wie Arnold das Evangelienproblem auf eine bloße allgemeine Übersicht und Schlußfolgerung hin zu lösen gedachte[1]).

„Er fragt": Wer unter seinen Jüngern oder ihren Proselyten vermochte die Jesu zugeschriebenen Aussprüche zu erfinden oder das Leben und den Charakter, der in den Evangelien geoffenbart ist, zu ersinnen? Jedenfalls nicht die Fischer von Galiläa; ebenso gewiß nicht Paulus . . . .; noch weniger die frühesten Schriftsteller der Christenheit . . . . Das Leben und die Aussprüche Jesu haben ein Gepräge persönlicher Ursprünglichkeit in Vereinigung mit Tiefe des Blicks. . . . . "[2]). Die erstaunliche logische Laxheit des Verfahrens, das hier von einem Logiker befolgt wird, gewährt einen eindrucksvollen Hinweis auf die Gefahr, die in vorgefaßten Meinungen liegt. Mill spricht von den Jüngern und „ihren Proselyten", als wenn er oder wir irgend etwas über sie wüßten, und als

[1]) Vgl. Professor Bains J. S. Mill, S. 139. [2]) Three Essays on Religion S. 253 bis 254.

ob diese Anspielung ohne Aufzählung mit der ganzen Frage aufräumte, ob es nicht möglicherweise anonyme Propagandisten gegeben habe, denen Originalität und Einsicht beiwohnte. Er nimmt tatsächlich an, daß die Aussprüche in den Evangelien entweder von Jesus geäußert oder von galiläischen Jüngern oder von Paulus oder bekannten urchristlichen Verfassern niedergeschrieben worden sein müssen. Wir könnten mit viel mehr Wahrscheinlichkeit darauf mit der entgegengesetzten petitio principii erwidern: Wie konnte ein galiläischer Zimmermann solche Aussprüche erfunden haben und „die Fischer von Galiläa" nicht? Hätte Mill irgendeine Bekanntschaft mit der Buddhalegende und Buddhaüberlieferung gehabt; hätte er auf die Entwicklung moralischer Vorstellungen in Ägypten und China geachtet; hätte er mit irgendeinem Grade von Sorgfalt in der Vergleichung die Ethik Senekas und des Marcus Aurelius abgewogen; und sich die Mühe gegeben, sich Rechenschaft zu geben, wie oft die jesuinische Lehre eine bloße Wiederholung alttestamentarischer Lehren ist, so hätte er nie seine überstürzte Gutheißung der durchschnittlichen christlichen Voreingenommenheit zu Papier gebracht. Seine Worte treten ausdrücklich für alle Aussprüche in den Evangelien ein, wenn er auch mit der en bloc-Ablehnung des 4. Evangeliums fortfährt, und zwar auf Gründe hin, die auf eine Entwertung seines Eintretens für die Synoptiker hinauslaufen, deren Lehren so häufig und in so schwerwiegendem Grade einander widersprechen. Wo der erklärte Rationalist auf solche Weise den Päan der Gläubigen übertönt, da gibt der frommgläubige Newman, wie wir gesehen haben, mit voller Überlegung die hier aufgestellte Behauptung ihrer historischen Unhaltbarkeit wegen auf. Die Mill gegenüber ausreichende Entgegnung ist die, daß wenn nur ein Einziger in der gesamten hellenistischen Welt der ersten 2 Jahrhunderte unserer Zeitrechnung imstande gewesen sein soll, den jesuinischen Lehren ihre Fassung zu geben, diese Lehren keine Aufnahme hätten finden können. Mills Auffassung ist die alte historische Chimäre, nichts weiter als ein Stück der überlebenden supranaturalistischen Begriffswelt. Gewiß haben nicht die mythischen „Fischer von Galiläa" die Evangelien abgefaßt, die ja zur Zeit, wo jene gelebt haben sollen, noch gar nicht existierten; und ebensowenig ist

Paulus ihr Verfasser, dessen völlige Unbekanntschaft mit irgendwelchen jesuinischen Lehren Mill hätte zum Nachdenken veranlassen müssen, hätte er auch nur irgend etwas anderes getan als einer Voreingenommenheit ohne Reflexion, die er aus seiner Umgebung aufgenommen hatte, Wort und Stimme zu verleihen. In der judäo-hellenistischen Welt des 2. Jahrhunderts aber hat es nachweisbar sehr wohl das Vermögen gegeben, jeder einzelnen Lehre des neuen Testaments ihre Fassung zu geben.

Hiermit hätten wir die allgemeinen Grundsätze erreicht und dargestellt, und es erübrigt nur noch einige der markantesten Mythen der Lehre auf ihren Ursprung zurückzuverfolgen und auf dieselbe Weise zergliedern, wie wir es mit den Mythen der Begebenheiten getan haben. Die Formen der Nachweisung sind verschieden; die dargestellten Fiktionsvorgänge, die offengelegte Psychologie des Irrtums und der Leichtgläubigkeit sind aber bei beiden Arten nahe verwandt.

## JESUS ALS ERLÖSER, VERMITTLER UND LOGOS

Die traditionelle christliche Stellung zum „Erlöser" hätte sich in neuerer Zeit schwerlich halten können, wenn die Laienwelt mit der Tatsache bekannt gewesen wäre, daß der Begriff von einem Erlöser-Gott in der antiken Heidenwelt vollkommen geläufig war, die nicht nur ihre zahlreichen Erlöser-Götter und Gottmenschen, sondern auch ihre Erlöser-Könige hatte. Im babylonischen System ist Marduk Erlöser und Vermittler[1]); Zeus war wie Jahweh[2]) Erlöser; Apollo, Dionysos, Herakles, Cybele, Aesculapius, die Dioskuren, sie alle hatten in der griechischen Sagenkunde[3]) diesen Titel zuerteilt erhalten; und ein Erlösungsgedanke liegt der Vorstellung solcher Gottheiten wie des Osiris, Attis und Adonis schon in ihren frühesten, urreligiösen Gestaltungen zugrunde.

Die Funktion des Mittlers findet sich auch im alt-babylonischen System in der Person Marduks[4]); und auch in Ägypten in

[1]) Anz. zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus 1897. S. 93—98. [2]) Ps. CLVI. 21; Jesaja XLIII. 4. 11. usw. Hos. XIII. 4. usw. usw. [3]) Verweisungen in Pagan Christs S. 200. [4]) Zimmern, Vater, Sohn und Fürsprecher, 1896, S. 11 bis 12.

der Person des Khouson, Sohn des allerhöchsten Gottes und Mittlers, und einer der Personen der Trinität, und Logos; sowie auch wieder Mithras Sohn des Allerhöchsten und Mittler ist, und gleichfalls Logos[1]), wie sich durch Schlüsse ermitteln läßt. Und im Babylonischen sind wie im christlichen System der Sohn-Gott und Vater-Gott mit einem Heiligen Geist in eine Gruppe gebracht, dessen Symbol das Feuer ist. Zweifellos waren bereits viele alte egyptische Könige Erlöser genannt worden, bevor noch Antiochus und Ptolemäus diesen Titel erneuerten; und auf diese Präzedenzfälle hin ließ Augustus, der sich überdies wie Alexander als von einem Gott gezeugt ausgegeben hatte, im Orient proklamieren (wie wir aus den kürzlich entdeckten Inschriften zu Priene und Halikarnassus wissen), daß er nach der Vorsehung als ein Erlöser und als ein Gott geboren und der Urheber einer frohen Botschaft des Friedens an die Menschheit sei[2]).

So waren denn alle Funktionen und Benennungen des christlichen Gottmenschen weiter nichts als die religiösen Vorstellungen der alten Heidenwelt, mit der alleinigen Ausnahme des jüdischen Titels und der jüdischen Funktion des Messias oder Christos, die gleichfalls einen stehenden Begriff bildete, wie das ja auch der Logos noch „vor Christus" für die Juden geworden war. Man streife diese bisher von vorneherein zugestandenen Charakterisierungen ab, und die Lehre verliert den Nimbus der Göttlichkeit.

## DAS PREDIGEN JOHANNES DES TÄUFERS

Die Drohung an das „Otterngezücht"[3]) kann, wie sich wohl denken läßt, (in einer mehr umschriebenen Form) im alten Palästina von einem beliebigen Fanatiker ausgesprochen worden sein, der das baldige Kommen eines erobernden Messias erwartete; sie hat keinen angebbaren Sinn im Hinblick auf das Kommen eines erklärt wohltätigen, leidenden und lehrenden Messias. Deshalb ist die Annahme einigermaßen gerechtfertigt, daß es sich hier um eine auf echter Überlieferung beruhende derartige Predigt eines Mannes

[1]) Zendavesta, Vendidad, Fargard, XIX, 15 (52—54) Mihir Jasht. [2]) S. die Inschriften in app. zu W. Soltaus: The Birth of Jesus Christ, 1903. [3]) Matth. III, 7.

namens Johannes handelt, und daß sie seitens der Christisten einem ihrer Zwecke zuliebe adaptiert worden ist. Aber hier erhebt sich abermals die alte Schwierigkeit: Paulus weiß nichts von jenem Vorläufer; und dann, weshalb sollten Christisten, die Jesus als einen Prediger der Vergebung und Liebe darstellten, einen solchen Faktor mit benützen wollen? Mangels eines Beweises können wir nur die Vermutung aufstellen, daß das Vorläufermotiv a) vor der Bergpredigt und anderen Stellen friedfertigen Charakters; vielleicht aber b) in der Zeit nach der Zerstörung Jerusalems eingeschaltet worden ist, wo dann der Person Jesu Weissagungen dieses Ereignisses zugeschrieben wurden. Die angebliche Huldigung des Johannes an Jesus als Messias ist natürlich vollkommen mythisch.

## JESUS ALS EIN PREDIGER DES UNIVERSALISMUS

In Verbindung mit der wunderbaren Heilung des Knechts des Hauptmanns (Matth. VIII. 11) werden Jesu die Worte in den Mund gelegt, daß viele Heiden ins jüdische Himmelreich eingehen, während „die Kinder des Reichs" in die Finsternis ausgestoßen werden sollen. Wir haben hier bei einer gänzlich mythischen Gelegenheit eine Lehre, die bei einem revolutionären Mahdi etwa wie Johannes möglich ist, aber zur judäischen Lehre keineswegs passen will, die in Matth. X. 5—6 Jesus in den Mund gelegt wird, wo er seinen Jüngern aufträgt, nur in die Städte Israels zu gehen, und ausdrücklich die Heiden und Samariter übergeht. Prima facie läßt sich wohl behaupten, daß jede der beiden Lehren früher anzusetzen sein könnte, während die jeweils andere eine spätere Interpolation wäre. Auf die Ansicht hin aber, daß die frühere Lehre die universalistische war, muß gefolgert werden, daß ein universalistischer Kult entweder von einem rein judäischen resorbiert wurde oder in einen solchen zurückgesunken war — eine sehr unglaubwürdiger Entwicklungshergang. Ein exklusiver Kult kann sich wohl zu einem liberalen ausdehnen; in einen Kult aber, der auf breiter Grundlage begonnen hätte, würden sich exklusive Judaisten nicht haben schicken können. Die gesamte paulinische Literatur deutet dagegen auf einen umgekehrten Prozeß hin; und darnach

ist die universalistische Lehre eine spätere, im Interesse der Gentilen geschaffene Fiktion; freilich ist auch die Geschichte von der Entsendung der Jünger nach den Städten Israels unhistorisch; sie ist nämlich ein Teilstück des Mythus von den zwölf Aposteln. So sind demnach die beiden einander widerstreitenden Lehren gleich mythisch. Die ursprüngliche jesuistische Bewegung war anti-gentilisch und anti-samaritanisch; doch die Geschichte vom Messias, der diese Lehren predigt, ist apologetischer Mythus. Und die damit verbundene Vorstellung von einem volkstümlichen Prediger, der, wie er selbst sagt, Jünger entsendet „wie Schafe unter die Wölfe", und seinen Anhängern Mord und Totschlag voraus verkündet, ist unvermischter Mythus: die Schöpfung einer späteren Zeit nämlich, wo Vernichtung und Verfolgung bereits erlitten worden waren; ein Prozeß, der demjenigen psychologisch verwandt ist, der Mythen zur Erklärung von Ritualen erzeugt. Nachdem sich die Überzeugung gebildet hatte, daß der Meister hingerichtet worden war, war die Lehre, daß „es für den Jünger genügt, zu sein wie der Meister", eine selbstverständliche Äußerung zur Zeit, als die Anhänger der Lehre auch ihrerseits Gewalt erleiden mußten. Und wenn dann diese Lehre dem Meister in den Mund gelegt wurde, so war das ja ein bei der Mythenbildung geläufiger Vorgang.

## JESUS ALS MESSIAS

Über das Problem: „In welchem Lichte erblickte Jesus seine Messiasmission?" ist gar viel spekuliert, aber nie ist eine Lösung erreicht worden, die für solche, die die supranaturalistische Ansicht aufgegeben haben, einen gemeinsamen Boden abgeben könnte. Nach der supranaturalistischen Ansicht sollte der jüdische Messias mit einer gewaltigen Darbietung von Wundertaten auftreten, in Jerusalem Triumph und Huldigung erfahren, die Juden aber nicht zum Glauben an seine Göttlichkeit zu bekehren vermögen und daraufhin zum Heile der Menschheit von ihnen getötet werden. Setzt man nun solchen Irrationalismus beiseite, so fragt man sich wohl zunächst, ob Jesus nicht irgendeine menschlich-verständliche Absicht, irgendeinen Plan sozialer oder individueller Reform, in erster Linie für sein Heimatland, gehabt habe. Man hat

ihn in diesem Sinne aufgefaßt als vorwiegend 1. sozialistisch, 2. antizeremonialistisch, 3. geistigen Individualisten, insoferne er die Sorge um ein höheres Leben gepredigt habe, das sich der wirtschaftlichen Anliegen entschlagen solle. Keine dieser Ansichten noch irgendein anderes Charakterisierungsprogramm genügt indessen zur Erklärung, weshalb er ursprünglich als ein Prediger solcher Art auftrat. Für die Juden bedeutete dies Wort in erster Linie einen Wiederhersteller des jüdisch-nationalen Wohlergehens. Später — es tut für unser gegenwärtiges Problem nichts zur Sache, wie lange[1]) vor der Regierung des Herodes — tauchte möglicherweise aus mazdeischen Quellen[2]) entspringend, der Begriff von einem geistigen Messias auf, der seinen Anhängern nicht eine Erlösung auf Erden, sondern im Himmel zusichern würde. Es fragt sich: wie sollen wir von irgendeinem geistig gesunden Sittenprediger annehmen, daß er sich selbst im einen oder anderen Lichte erblickt hätte?

Wir haben gesehen, wie die Evangelien nach Wunsch und Willen ihrer Verfasser und Interpolatoren zwischen einer judaistischen und universalistischen Auffassung der Erlösung schwanken. Worin sollte die Messianität auf der einen oder andern Seite bestehen? Das Entsenden der 12 Apostel nach Israel ist ein Mythus: sollen wir also auf die Annahme zurückgreifen, daß ein wirklicher Jesus unter den Juden eine Volksbewegung hervorrufen wollte, indem er ihnen sagte: „Das Reich Gottes wird von euch genommen und einem Volke gegeben werden, das seine Früchte bringt"?[3]) Sollen wir etwa glauben, daß einer auf solche antinationale Lehren hin von der ganzen Bevölkerung Jerusalems mit Hosianahrufen bewillkommt würde? Oder, wenn wir diese beiden widersprechenden Elemente als offensichtlich später hinzugekommene pragmatische Mythen beiseite setzen, sollen wir uns einen Jesus begreiflich zu machen suchen, der ohne den Apparat der 12 Apostel nur die Lehre von einem baldigen Ende der Welt in Umlauf gesetzt habe, wobei er in den Wolken als des Menschen Sohn = Gottessohn erscheinen

[1]) S. Nicolas, Des Doctrines réligieuses des Juifs, 1860. Kap. V, wo man eine konzise Übersicht über die Entwicklung findet. (Vgl. Schürer, Hist. of the Jewish People in the Time of Christ, Engl. Übersetzung. Div. II. vol. II. § 29.) [2]) Vgl. Gustave Eichthal, Les Evangiles, 1863, I. 38—39; 216 bis 218; Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903, S. 18ff. [3]) Matth. XXI. 43.

sollte? Auf diese Ansicht hin hätten wir es mit einem geisteskranken Visionär zu tun, nicht aber mit einer Persönlichkeit, der wir heutigentags Bewunderung zollen könnten. Und hier begegnet uns wie überall die stillschweigende Verneinung der paulinischen Briefe. Der paulinische Jesus hatte keine messianische Lehre gegeben. Er starb lediglich als Messias.

Es wird andererseits öfters versucht, den Begriff von einem praktischen Messiastum auf die Erzählung zu gründen, wonach Jesus in der Synagoge zu Nazareth eine Ansprache hält. Er liest aus Jesaja die Lehre, wo der Prophet sich für „gesalbt" und gottgesandt erklärt, zu predigen das Evangelium den Armen, zu befreien die Gefangenen, den Blinden das Gesicht wiederzugeben und allen „das angenehme Jahr des Herrn zu verkündigen, wobei mit einem Male Halt gemacht wird vor den Worten „einen Tag der Rache unseres Gottes"[2]). Daraufhin erklärt er ohne ein Wort der Anwendung oder Aufklärung ohne weiteres „heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren"; woraufhin „alle Zeugnis von ihm gaben", wie das Evangelium berichtet. Wir lesen da eine bloße literarische Fiktion, die ganz und gar der Jesajastelle entspringt: „der Herr hat mich gesalbet". Wenn auf diese Behauptung hin Jesaja der Messias war, so konnte es auch Jesus sein; und so wird sie dementsprechend Jesus in den Mund gelegt. Der Verfertiger des Mythus schreibt indessen zu einer Zeit, wo die andere naive Erzählung, daß Jesus zu Nazareth keine großen Dinge verrichten konnte „ihres Unglaubens wegen", bereits im Umlauf war; so muß er also notgedrungen eine ihn selbst ad absurdum führende Episode zusetzen, wo Jesus, nachdem er von den Nazarenern tatsächlich Huldigung erfahren hatte, sie dadurch zur Wut reizt, daß er trotz der Huldigung an der Behauptung festhält, daß „kein Prophet im eigenen Lande gilt", und ganz allgemein zu verstehen gibt, daß er ihnen kein Wunder gewähren wolle; darauf trachten sie ihm nach dem Leben, und er entrinnt auf übernatürliche Weise. Dies ist die unzusammenhängendste aller evangelischen Messiasthesen[3]).

[1]) Lukas IV, 16ff. [2]) Jesaja LXI, 1—2. [3]) Und dennoch gibt es noch einige Leute — z. B. der verstorbene Professor Henry Drummond —, die darin eine befriedigende Grundlage für den Glauben erblicken.

Es gab schließlich nur einen Gedanken, in welchem irgendein normaler Jude seiner Zeit sich als Messias betrachten konnte, und zwar als Führer der Nation gegen die römische Herrschaft. Es traten auch eine Reihe solcher Messiasse auf; und da jeder von ihnen von seiner Anhängerschaft „Herr" genannt worden sein dürfte, bleibt die Möglichkeit bestehen, daß einige der ethischen Aussprüche des einen oder anderen von ihnen in Umlauf geraten und in den Evangelien aufbewahrt worden sind. Es bleibt aber jedenfalls die unumstößliche Tatsache bestehen, daß die Evangelien keine Äußerung enthalten, die in solcher messianischen Kapazität geschehen wäre; die Position, die vielmehr allen Verfassern der Evangelien aufgedrungen wird, ist die, daß der getötete und auferstandene Messias überhaupt kein politischer Führer gewesen ist. Man läßt ihm die Frage vorlegen, was die Juden hinsichtlich der Tributzahlung zu tun hätten und ihn darauf eine geschickt ausweichende Antwort erteilen, die darauf hinausläuft, daß man sich der Regierung Roms fügen müsse. Und die Geschichte vom Wunderfisch mit der Münze im Maule klärt ein für allemal darüber auf, daß solche Lehren so mythisch sind wie das Wunder selbst.

So enthüllen sich also vor der allerallgemeinsten Kritik die messianischen Lehren der Evangelien als reiner Mythus; ein Ergebnis, das durch eine ins einzelne gehende Analyse nur verstärkt wird. Wir begegnen Dutzende von Malen der Darstellung, wonach Jesus seinen Anspruch, der Messias zu sein, auf seine Wundertaten gründet — wo also ein Mythus den anderen bestätigen soll. In einer Episode läßt man ihn, wie wir gesehen haben, die Abstammung von David zurückweisen, die ihm die Genealogien zuschreiben. Und dann ist wieder eine quasi-messianische Äußerung, wie die bei Matth. XVIII. 11, „denn des Menschen Sohn ist kommen selig zu machen, das verloren ist", in diesem Zusammenhang unecht, wie allgemein zugestanden wird; denn sie fehlt in den ältesten Codices; und dieselbe Stelle bei Lukas (XIX. 10) trägt den Stempel der Fiktion. Dort läßt man den Lehrer sagen, daß er den Zachäus gerettet habe, während doch der einzig vernünftige Zweck der Geschichte nur sein kann, daß Zacchäus durch seine eigene Vortrefflichkeit gerettet werde. Übrigens steht die An-

nahme, der Prediger sei zugleich der Messias gewesen, immer wieder mit Lehren im Zusammenhang, die nicht weniger offensichtlich fingierten Charakters sind, wie die Weissagung vom Falle Jerusalems — eine Äußerung, die keinen Glauben verdient einerseits, weil sie übernatürliches Wissen impliziert, und andererseits, weil sie den Paulinisten unbekannt ist. Immer geraten wir an jene Mauer des Widerstands, auch wenn wir den handgreiflichen Unwahrheiten des Evangelienberichts ausweichen.

Wer es also auf rationalistischer Grundlage unternimmt, dem evangelischen Jesus eine Persönlichkeit von Fleisch und Blut zu verschaffen, muß gar bald die Hypothese aufgeben, daß dieser in irgendeinem Sinne die Eigenschaft eines Messias für sich in Anspruch genommen habe[1]). Dies ist vielmehr offenkundig ein kultischer Mythus. Eine freundwillige Kritik wünscht den Morallehrer zu retten; und dieses läßt sich wieder nicht mit dem magistralen oder theurgischen Anspruch vereinbaren, auf Erden oder im Himmel „zu erlösen". — Jede derartige Prätension setzt die Funktion einer menschlichen Belehrung der Menschen darüber, wie sie richtig leben sollen, herab, wenn auch ein derartiger Anspruch begreiflicherweise seitens späterer Fanatiker einer wirklich gehaltenen ursprünglichen Moralpredigt nachträglich untergeschoben worden sein mag. Die Moralpredigt muß aber auch ihrerseits auf ihren dokumentarischen Wert hin untersucht werden; denn wenn erst einmal zugegeben ist, daß eine solche Schicht von didaktischem Mythus tatsächlich vorhanden ist, ist es offenbar nicht mehr zulässig, die Wahrscheinlichkeit in Abrede zu stellen, daß die ursprüngliche Moralpredigt selbst entweder ganz oder teilweise mythisch ist.

## JESUS
## ALS VORBEREITER DES REICHES GOTTES

In dem Lehrstücke vom „Reiche Gottes" haben wir eine Position vor uns, von der sich sagen ließe, daß sie in der Mitte liege zwischen einer unmöglichen Prätension geistiger Messianität sei-

[1]) Vgl. die Zugeständnisse von Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, 1905, p. 83 — und von Wellhausen, Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905. § 9.

tens eines Morallehrers für seine Person und der schlichten Äußerung moralischer Ermahnungen oder theistischer Moralphilosophie. Sofort aber entsteht das Problem, was das „Reich Gottes" eigentlich bedeutet habe. In der Bergpredigt wird im ersten Satz und mehrere Male später das „Himmelreich" genannt ohne weitere Erklärung, aber offenbar in dem Sinne von „Himmel" — einem glückseligen und dauernden Wohnort in der Höhe. Hier also und in andern gleichwertigen Stellen wird von einer gewissen Verhaltensweise im besonderen behauptet, daß sie in einem künftigen Zustande Glückseligkeit verbürge; und der Sinn, der der Weissagung des „Vorläufers": „das Himmelreich (oder Reich Gottes) ist nahe" beigelegt worden zu sein scheint, ist der, daß die irdische Ordnung der Dinge demnächst vergehen sollte. So scheinen auch „die frohen Botschaften des Reiches Gottes" dieselbe Lehre bedeutet zu haben plus der Zusicherung der Seligkeit für die Armen (oder Armen im Geiste); desgleichen für diejenigen, welche das Gesetz halten (Matth. V. 17—19); oder für die Friedfertigen und Verzeihenden und im allgemeinen „den Willen meines Vaters im Himmel" Tuenden. So angesehen ist das Reich Gottes nur der den Guten versprochene Himmel, und irgendein beliebiger Moralprediger konnte seine Moralvorschriften auf diese Weise unterstützt haben. Eine solche Lehre konnte außerdem späterhin zur Grundlage für fingierte messianische Prätensionen gemacht werden, die dem Prediger in den Mund gelegt wurden. Nach dieser Ansicht sind die Lehren selbst wieder Gegenstand der Untersuchung.

In anderen Stellen aber wird „das Reich Gottes" zum Geheimnis. „Euch (den Jüngern) ist's gegeben, daß Ihr das Geheimnis des Himmels vernehmet (and. Vers. das Geheimnis des Reiches Gottes zu wissen); denen aber draußen widerfährt es alles durch Gleichnisse." Wenn wir für den Augenblick den noch dunkleren Kontext beiseite setzen, so haben wir hier einen vom oben Angeführten völlig verschiedenen Gedankengang vor uns. Um das „Reich Gottes" in den früheren Lehren schwebt kein behauptetes noch sonstwie impliziertes Geheimnis; und die Verkündung der letzteren Lehre seitens desselben Predigers ist einfach unverständlich. Wer auf die andere Lehre gründen will, der muß diese als unecht ablehnen.

So ist es auch mit den Parabeln, die das Himmelreich mit einem Sauerteig vergleichen, mit einem verborgenen Schatze, einem Fischnetz, oder einem Senfkorn, das zum großen Baum auswächst; man bezieht sich dort nicht auf den „baldigen Himmel", sondern auf den Fortschritt des neuen Kults oder die angenommene Glückseligkeit, die diejenigen erwerben, die sich ihm anschließen. Daß Bauer diese Stellen mit der Bergpredigt[1]) zusammen gruppiert, ist das merkwürdigste Versehen, das er sich zu schulden kommen ließ; denn das Himmelreich ist in jenem Dokumente nur der zukünftige Zustand des Lohnes, während die Parabeln die subjektive Auffassung vertreten, wie er selbst zugibt. Es handelt sich also hier um eine sekundäre Entwicklung der Doktrin.

So steht es auch mit der Formel bei Matth. XII. 28: „So ich aber die Teufel durch den Geist Gottes austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch kommen"; hier ist die Absicht eine supranaturalistische und hat nichts mit der schlichten Lehre vom himmlischen Lohn zu tun. Wir haben aber bei Lukas (XVII. 20—21) doch wieder den merkwürdigen Ausspruch in Erwiderung auf eine Frage wegen der Zeit des Kommens des Reichs „das Reich Gottes kommt nicht mit äußerlichen Gebärden", „in sichtbarer Form", noch wird man sagen: Siehe, hie, oder: da ist es; „denn sehet, das Reich Gottes ist unter[2]) euch".

Ist dies also die Lehre des Predigers der Bergpredigt und verwandter Lehren? Wenn ja, wie erklärt sich dann dieser vereinzelte Ausspruch, der unter einer Menge von Äußerungen völlig verschiedener Geistesrichtung dasteht?

Die Antwort kann nicht zweifelhaft sein: Diese, die einzig wirklich merkwürdige und eindrucksvolle Äußerung des Evangeliums mit Beziehung auf das „Reich" ist die Frucht späterer geistiger Entwicklung: der „ursprüngliche" Gedanke ist eine Interpolierung eines oder mehrerer unbekannter Denker. Sich auf diese Lehre als eine echt jesuinische ihres auffallenden Charakters wegen fest-

[1]) Wie ob. zit. II. Abtlg. Vorwort. [2]) Der Satz, den die skeptischen Herausgeber mit „inwendig in euch" wiedergeben, kommt im 2. Fragment der Logia Jesou vor, die zu Oxyrhynchus gefunden wurden (I. 16) und, nach Hippolytus (Refut. V. 7) in der Doktrin der gnostischen Sekte der Naassener im 3. Jahrhundert. New Sayings of Jesus usw. von B. P. Grenfell und A. S. Hunt, 1904. 22—9.

zulegen, hieße allen Grundsätzen zusammenhängender Kritik entgegenhandeln. Wenn diese Lehre echt ist, dann ist nicht nur die ganze übrige Masse der Evangelien nicht nur unecht, sondern eine ungeheure Verballhornung einer tatsächlich existierenden jesuinischen Doktrin. Diese bemerkenswerte Lehre aber ist nicht nur den Paulinisten unbekannt: Sie ist die Negation ihres ganzen Kults. Schließlich kommt sie in dem eingeständlich späten 3. Evangelium vor und zwar im Kontext mit 1. einer Stelle, die die Samariter akkreditiert und 2. einer Stelle, die den Gerichtstag voraussagt. Mit keiner dieser Stellen steht sie in irgendwelchem Zusammenhang. Sie ist eine der offenkundigsten Interpolationen der Evangelien, und sie steht ebenso sehr in Widerspruch mit den anderen Stellen vom „Reiche" bei Lukas, wie mit denen bei Matthäus und Markus. Was bleibt der Kritik übrig als sie als nachträgliche rationalistische Fiktion aufgeben?

Was also die Lehre vom „Reich Gottes" betrifft, so müssen wir, eine Grundlage zu gewinnen, auf ihre einfache Form zurückgehen, wie sie die Evangelien allenthalben durchzieht und die im späteren Judaismus einen stehenden Glaubensartikel repräsentiert. Die Auffassung vom „Reich" als einem „Geheimnis" gehört einem gnostischen oder priesterlichen Einfluß an, der sich wiederholt bei Markus geltend macht: Die höchste Form von allen ist als Ausgangspunkt die unmöglichste. Der ursprünglichen Form wohnt keine Originalität bei. Um so mehr kann sie aber natürlich als Teil der Lehre eines nicht-messianischen Moralpredigers begriffen werden, sogar als Teil der Lehre des hypothetischen weiter zurückliegenden paulinischen Jesus, da ja die Paulinisten an Himmel und Hölle festhalten. Doch kann kein derartiger Gemeinplatz aus einer volkstümlichen Religion einen bedeutungsvollen Kern für eine Persönlichkeit abgeben. Das bedeutungsvolle Element muß die Moralpredigt sein, die damit verbunden ist — eine Predigt, die die Paulinisten nicht kennen, wie zu bemerken ist. Lassen wir also, dem Argument zuliebe, das Veto beiseite, das im Schweigen des Paulus liegt, und sehen wir nach, ob die moralischen Lehren ihrerseits echte Äußerungen eines Jesus sein können, der den Darstellungen der Evangelien im großen und ganzen entsprechen würde.

# DIE BERGPREDIGT

Im ersten Evangelium (V—VII) wird von Jesus berichtet, daß er auf einem Berge eine kurze, aber größtenteils höchst konzentrierte ethische Predigt gehalten hat, die zwar als geschriebene Kult-Kodifizierung primitiver Art tauglich sein mag, aber höchst ungeeignet ist, einer aus dem niederen Volke zusammengesetzten Zuhörerschaft mündlich mitgeteilt zu werden, welche unmöglich mehr als Bruchstücke davon hätte im Gedächtnis behalten können. Im 3. Evangelium (VI) ist die Darstellung die, daß Teile desselben Dokumentes Wort für Wort, aber mit einigen bedeutsamen und ausschlaggebenden Änderungen in der Fassung „auf der Ebene" verkündet worden sind. Weder der Berg noch die Ebene werden namentlich bezeichnet.

Bei Lukas haben wir „Arme und die Hungrigen"; bei Matthäus werden sie „die Armen im Geiste", und die da hungert und dürstet „nach der Gerechtigkeit". Wer könnte beide Versionen zugleich annehmen? Und wie soll sich der Gläubige für die eine oder andere entscheiden?

Die Nachweisung des mythischen Charakters beider Predigten und der topographischen Einzelheiten läßt sich vermittelst einer Auflösung des Dokuments als Ganzen in die Texte erreichen, aus denen es zusammengesetzt ist, und die fast alle vorchristlich sind. Dies ist immer wieder, zumal von Schoettgen[1]) gezeigt worden, einem frommen Christgläubigen, dessen Stellenvergleichung schon längst englischen Lesern durch Hennel[2]) zugänglich gemacht worden ist. Die Société scientifique Littéraire Israélite veröffentlichte vor einem Jahrhundert ein Werk aus der Feder ihres ständigen Sekretärs, Herrn Hippolyte Rodrigues, unter dem Titel Les Origines du Sermon de la Montagne[3]), worin gezeigt wird, daß darin kaum ein Stück enthalten ist, das sich nicht in der einen oder anderen Gestalt in der jüdischen Literatur vorfände, der älteren wie der neueren, und zwar in vollkommener Unabhängigkeit von jeder christlichen Tradition.

[1]) De Rabbinorum Lectione. [2]) An Inquiry concerning the origin of Christianity (1838, 3. Ausg. 1870) Kap. XVII. [3]) Paris: Michel Lévy Frères, 1868.

Eine Auswahl der wichtigeren Parallelen mit Sätzen der Bergpredigt, wie sie von Rodrigues (mit einigen andern) aus der hebräischen Literatur angeführt werden, wird genügen, dies hier ebenfalls zur Darstellung zu bringen. Man vergleiche die folgenden Stellen mit den Versen bei Matth. V, VI und VII, entsprechend den Zahlen:

V. 3. Der Herr behütet die Einfältigen: Ich war unterlegen und er half mir. Ps. CXVI. 6.

Den Sanftmütigen werden Geheimnisse geoffenbart . . . der Herr . . . wird von den Demütigen geehrt. Ecclesiasticus III. 19—20. Der demütig ist im Geiste, soll Ehre („ewigen Ruhm" in der Version des Rodrigues) erlangen. Prov. XXIX. 23.

Wo immer in der Bibel von der Größe Gottes die Rede ist, wird von seiner Liebe für die Demütigen gesprochen. Talmud, Megilla, p. 31, recto.

Ich wohne in der Höhe und im Heiligtume und bei dem, der eines zerschlagenen und demütigen Geistes ist, auf daß ich erquicke den Geist des Demütigen und zu beleben das Herz der Zerschlagenen. Jesaja LVII. 15.

4. Er heilet, die gebrochenen Herzens sind und verbindet ihre Wunden. Ps. CXLVII. 3.

5. Die Sanftmütigen sollen das Land erben, und Lust haben in der Fülle des Friedens. Ps. XXXVII. 11.

Er gibt Gnade den Demütigen. Prov. III. 34. 6.

Wer in Gerechtigkeit wandelt und redet was recht ist . . . . der wird in der Höhe wohnen. Jesaja XXXIII. 15.

Du wirst die Gerechten segnen, oh Herr. Ps. V. 13 (Cp. XV. 12).

Das ist das Tor des Herrn; die Gerechten werden dahin eingehen. Ps. CXVIII. 20.

7. Wer der Gerechtigkeit und Barmherzigkeit nachfolget, der findet Leben, Gerechtigkeit und Ehre. Prov. XXI. 21.

Wer immer gegen Menschen barmherzig ist, gegen den ist auch Gott barmherzig. Talmud, Sabbath. S. 151—152.

8. Wer wird auf des Herrn Berg gehen? . . . . Der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist. Ps. XXIV. 3. 4.

9. Suche Frieden und jage ihm nach. Ps. XXXIV. 15. Liebe Frieden und suche ihn um jeden Preis. Talmud, Hillel, Pirké-Aboth. I. 12.

10. Bedenke, daß es besser ist verfolgt zu werden als zu verfolgen. Talmud, Joma. — Derech Eretz.

Wäre der Verfolger ein Gerechter und der Verfolgte ein Gottloser, so wäre Gott trotzdem auf der Seite des Verfolgten. Midrasch, Vayikra-Rabba XXVII. 11 und 12.

Die Verse 13—21 verdienen es kaum verglichen zu werden, obwohl sogar ihre Phraseologie und insbesondere der Akzent, der auf diese „letzten Gebote" gelegt ist — ein Akzent, der den Hauptdogmen der christlichen Religion stracks zuwiderläuft — offenbar judäisch ist. Bei Vers 22 kehren wir zu spezifischen Vorschriften zurück:

22. Wer seinen Bruder öffentlich erröten macht, der soll am künftigen Leben keinen Anteil haben. Talmud, Aboth, III. 13.

(R. Chiskias sagte: Wer seinen Nachbar rescho, böse, nennt, wird in die Hölle geworfen. Sohar Exod. fol. 50, col. 299.) Es wäre einem Menschen besser sich in einen glühenden Ofen zu werfen als seinen Bruder öffentlich erröten zu machen. Rabbi Simeon, Ben Jochaï, Talmud, Sota, fol. 19.

Wer seinen Nächsten öffentlich erblassen macht, soll in der künftigen Welt keinen Teil haben. Eleazar von Modein, Pirké-Aboth. III. 15.

Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen. Lev. XIX. 17.

Den Fremdling, der mit dir weilet . . . den sollst du lieben — wie dich selbst. Lev. XIX. 34. (Cp. Deut. X. 19.)

24. Bewahre keinen Haß gegen deinen Nachbar für jede Unbill, und tue nichts auf verletzende Weise. Ecclesiasticus X. 6.

Sei langsam, dich in Streit zu verwickeln und versöhne dich leicht. Talmud. Pirké-Aboth, II. 10.

Wem verzeiht Gott Sünden? Dem, der selbst Unbill vergißt. Talmud, Megilla, fol. 28.

Die Freunde Gottes sind die, welche nicht böse werden und das Beispiel der Demut geben. Talmud, Pesachim, 113.

Wer zum Verzeihen bereit ist, dem sollen auch seine Sünden vergeben sein. Talmud, Megilla, fol. 25.

Es ist eines (Menschen) Ruhm eine Unbill nicht zu beachten. Prov. XIX. 11.

(Bemerke als Gegensatz hierzu die ethische Bedeutung von Matth. V, 26.)

28. Du sollst nicht begehren deines Nachbars Ehefrau. Ex. XX. 17. Deut. V. 21.

Wer ein Weib mit unreiner Absicht betrachtet, hat gewissermaßen schon Ehebruch begangen. Talmud, Kallah, Anfang.

Bei jeglicher Tat ist es obenan der Gedanke, die Absicht, nach welcher Gott forscht und über die er Richter sein wird. Talmud, Joma. fol. 29—a.

29. (Diese Lehre ist im Judaismus althergebracht. Midrasch Jaleont, Abteil. Wayechi, No. 16, üb. Gen. V. 48 gibt die Geschichte von Rabbi Nathia ben Harras, der vom Teufel in schöner Weibsgestalt versucht seine Augen mit einem glühenden Nagel ausbrannte. Der Engel Raphael wurde gesandt, ihm das Augenlicht wieder zu geben, doch er fürchtete erneute Versuchung. Der Gott versprach, daß ihn der Böse nie wieder versuchen sollte, und er ließ sich heilen.)

32. Ein Weib darf außer wegen Ebehruchs nicht fortgejagt werden. Schammai im Talmud. Gittin, S. 90.

Der Altar selbst vergießt Tränen über den, der sein Weib verstößt. Eliezer, ibid.

34. Gewöhne deinen Mund nicht ans Fluchen; auch gewöhne dich nicht den Heiligen zu nennen. Eccles. XXIII. 9.

Laß dein Nein nein sein. Laß dein Ja ja sein. Talmud, Baba-Mezia, fol. 49, verso.

39. Laß ihn die Wange dem reichen, der ihn schlägt. Lam. III. 30.

Sage nicht, ich werde Böses vergelten. Prov. XX. 22.

Sage nicht, ich will ihm tun, was er mir angetan hat. Id. XXIV. 29.

Du sollst nicht Rache nehmen . . . sondern du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. Lev. XIX. 18.

Ich hielt meinen Rücken dar denen, die mich schlugen und meine Wangen denen, die mich rauften. Jesaja L. 6.

Die Unbill erleiden ohne sie zu vergelten, die hören, daß man sie beschimpft und nicht erwidern, die keinen Beweggrund kennen als die Liebe, die freudig Übles hinnehmen, von denen spricht der Prophet, wenn er sagt, die Freunde Gottes sollen eines Tages leuchten wie die Sonne in ihrer Pracht. Talmud, Joma oder Jom-Kippur, S. 23, col. 1; Sabbath, S. 88; Gittin, S. 36.

Nennt dich dein Genosse Esel, so leg den Packsattel auf. Talmud, Baba-Kama, 27.

42. Der Gerechte ist barmherzig und gibt. Ps. XXXVII. 21.

Er ist allezeit barmherzig und leihet gerne. Ib. 26.

Du sollst ihm gewißlich geben und dein Herz soll nicht bekümmert sein, wenn du ihm gibst. Deut. XV. 10.

Strecke deine Hand dem Armen entgegen, auf daß dein Segen vollendet werde. Eccles. VIII. 32.

44. Hungert deinen Feind, gib ihm Brot zu essen; und dürstet er, gib ihm Wasser zu trinken. Prov. XXV. 21[1]).

45. Nicht die Bösen sollten wir hassen, sondern die Bosheit. Talmud. Berachoth, S. 10., recto.

Es ist einerlei Ausgang für den Gerechten und den Bösen. Eccles. IX. 2.

46—47. (S. oben.)

48. Sei wie Gott, mitleidig, barmherzig. Talmud. Sabbath, S. 133, verso.

Kap. VI. 1—4. Lieber nicht geben, als öffentlich prahlerisch geben. Talmud, Chagiga, fol. 5 recto.

Wer Almosen insgeheim gibt, ist größer als Moses selbst. Talmud. Baba-Bathra, S. 9 verso.

Wer sich der Armen erbarmet, der leiht dem Herrn. Prov. XIX. 17.

Hier sind die 8 Grade der Wohltätigkeit: Der erste, höchste ist die desjenigen, der den Armen vor seinem Falle hilft. Der zweite desjenigen, der gibt ohne zu wissen und ohne daß darum gewußt wird. Der dritte desjenigen, der weiß, wem er gibt, sich aber nicht zu erkennen gibt usw. Maimonides, Hilchet-Matanot-Amyim, X. auf talmudischer Grundlage.

5—6. Wer soll das Angesicht Gottes nicht schauen? Zuerst die Heuchler; sodann die Lügner. Talmud, Sota, S. 42.

Der Arzt, der nicht innen ist wie außen, verdient den Namen Arzt nicht. Talmud, Joma, fol. 72.

7. Mache nicht viele Worte unter einer Menge von Älteren und mache nicht viel Geschwätz wenn du betest. Eccles. VII. 14.

Laß eines Menschen Worte immer wenig sein vor dem Angesicht Gottes. Talmud. Berachoth, fol. 61, 1. Umsonst wird einer eitle Worte vervielfältigen (Heb. wie Mt. XII. 36) in seinen Geboten. R. Elijahn der Karaite in Triglaudius de secta Karaeorum.

Das „Vaterunser" erfordert gesonderte Behandlung und soll im nächsten Abschnitt zur Sprache kommen, wo wir Beweise, wie sie dem Verfasser der Origines du Sermon de la Montagne nicht zur Verfügung standen, dafür beibringen werden,

[1]) Der Ausspruch im Evangelium, daß die Menschen von altersher gelehrt worden seien, „hasse deinen Feind", soll sich auf Deut. XXIII. 6 beziehen. Selbst dort aber waren einige höhere Lehren interpoliert worden.

daß die ganze Formel vor dem Beginn der jesuistischen Bewegung bei den Juden im Gebrauch gewesen war.

In Kap. VI. 14 folgt auf das Gebet die Wiederaufnahme eines bereits erwähnten Punktes der Notwendigkeit gegenseitiger Vergebung; und auch hier haben wir genaue judäische Parallelen:

14—15. Wer Rache nimmt, soll Rache finden vom Herrn, und er wird seine Sünden sicherlich behalten. Vergib deinem Nächsten das Üble, das er dir angetan, so sollen deine Sünden auch dir vergeben werden wenn du betest. Ein Mensch trägt Haß im Herzen gegen einen andern, und sucht er Vergebung vom Herrn? Er zeigt keine Barmherzigkeit einem Menschen, der wie er ist, und bittet er um Vergebung seiner Sünden? Wenn er, der nur Fleisch ist, Haß nährt, wer will um Vergebung der Sünden bitten? Ecclesiast. XXVIII. 1—5. (S. Prov. XIX. 11. zit. ob.) Ich habe ihn befreit, der ohne Grund mein Feind war. Ps. VII. 4. (Kap. Job. XXXI. 29.)

Hinsichtlich der Fastenfrage haben die Talmudisten keine speziellen Parallelen bereit liegen; doch eine wichtige Frage wird in dieser Beziehung entstehen, wenn wir weiterhin die Beweise für einen präjesuistischen Gebrauch des „Vaterunsers" betrachten werden.

Einstweilen geben wir die noch übrigen Parallelen:

19. Sammle deinen Schatz nach den Geboten des Höchsten (oder, wie die Juden übersetzen, lege deinen Schatz an, wo der Allerhöchste dich ihn anlegen heißt), und er wird dir mehr Gewinn bringen als Gold. Ecclesiast. XXIX. 11.

20—21. Ich möchte unerschöpfliche Schätze sammeln, während meine Vorfahren vergängliches Gold in dieser Welt gesucht haben. Talmud, Baba-Bathra, S. 14.

Meinem Sohn will ich nichts anderes lehren als das Gesetz; denn wir werden in dieser Welt von seinen Früchten gespeist und das Kapital ist uns fürs künftige Leben gesichert. Rabbi Nehoraï, in Mischna, Kiduschin, fol. 82.

Seid nicht wie Knechte, die ihrem Herrn für Lohn dienen, sondern vielmehr wie Sklaven, die ihrem Herrn ohne Hoffnung auf Entgelt dienen. Antigone von Socho (2. Jahrhundert v. Chr.) im Talmud, Pirké-Aboth, I.

Der Sohn der Königin von Abiadena, König Monabazes, antwortete seinen Brüdern auf den Vorwurf verschwenderischer Wohltätigkeit das folgende: „Meine Vorfahren haben für die Erde Schätze gesammelt, ich sammle Schätze für den Himmel; meine Vorfahren haben ihre Habe an einen Ort gelegt, wo sie gefährdet ist, ich aber habe die meine an einen uneinnehmbaren Ort gebracht; ihr Reichtum brachte keine Frucht hervor, meiner hat Früchte; sie häuften Schätze, ich sammle Schätze der Seele; sie sparten für andere, meine Ersparnisse sind für mich; sie sammelten für diese Welt, ich für ein künftiges Leben. Talmud, Baba-Bathra. 11a.

Die Verse 22—23 sind offensichtlich Gemeinplätze. Vers 24 hat mehrere judäische Äquivalente, von denen etliche wie so vieles,

was wir betrachtet haben, die sittlichen Gemeinplätze aller Zeiten darstellen. Z. B. Prov. XXX. 8—9, wo der in der Sache liegende gesunde Menschenverstand in überzeugenderer Form hervortritt als im Evangelium:

Gib mir weder Armut noch Reichtum; . . . . daß ich nicht übersättigt würde und dich verleugnete und sagte, wer ist der Herr? oder arm würde und stähle und den Namen meines Gottes eitel nennte.

Dann wieder:

Viele haben für ein Geringes gesündigt; und der auf Überfluß ausgeht, wird sein Auge vom Gesetz abwenden. Eccles. XXVII. 1.

Wie ein Nagel fest steckt zwischen den Fugen der Steine, so steckt die Sünde fest zwischen Kauf und Verkauf. Ib. XXVII. 2.

Gesegnet ist der Reiche, der ohne Tadel befunden wurde und nicht dem Golde nachgegangen ist. XXXI. 8.

Wir haben hier eine weit weniger schroffe Formulierung als in den Evangelien, die uns von einer antiplutokratischen Bewegung berichten. Die Parallelen lassen sich indessen noch fortsetzen:

24. Wer da Gold liebt, wird nicht gerechtfertigt werden, und wer der Verderbnis folgt, wird davon übergenug erhalten. Ib. 5.

25—34. Habe deine Lust am Herrn; der wird dir geben, was dein Herz wünschet. Ps. XXXVII. 4.

Der Herr wird die Seele des Gerechten nicht Hungers sterben lassen. Prov. X. 3.

Die jungen Löwen leiden Mangel und es hungert sie; die aber den Herrn suchen, werden keinen Mangel leiden am Guten. Ps. XXXIV. 10.

Wirf dein Anliegen auf den Herrn; der wird dich versorgen und wird den Gerechten nicht ewiglich in Unruhe lassen. Ps. LV, 22.

Es gibt indessen noch eine andere Ansicht:

Dort ist das Meer, groß und weit, darin sind unzählige kriechende Wesen .... die warten alle auf dich, daß du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit .... du tust deine Hand auf, sie sind gesättigt. Ps. CIV, 25—28.

27. Auf Reichtümer acht haben verzehrt das Fleisch, und die Sorge darum verjagt den Schlaf. Wachsame Sorge läßt einen Menschen nicht schlafen, wie eine böse Krankheit den Schlaf bricht . . . . Der Arme schafft in seinem armseligen Gute, und wenn er aufhört, darbt er noch. Eccles. XXXI. 1—4.

Du tust deine Hand auf und erfüllest alles was lebet mit Wohlgefallen. Ps. CXLV. 25.

Er gibt Speise allem Fleisch; denn seine Barmherzigkeit währet ewiglich. Ps. CXXXVI. 25.

Er gibt dem Vieh sein Futter und den jungen Raben, die ihn anrufen. Ps. CXLVII. 9.

Oh fürchtet den Herrn, ihr seine Heiligen; denn es ist kein Mangel bei denen, die ihn fürchten. Ps. CXXXIV. 9.

Der nur ein Stückchen Brod in seinem Korbe hat und fragt „was soll ich morgen essen?" ist ein Kleingläubiger. Talmud. Sota, S. 586.

Jede Stunde genügt ihrer Sorge. Ib. Berachoth, fol. 9. verso.

VII. 1. Richte nicht deinen Nächsten, wenn du nicht an seiner Stelle gestanden hast. Ib. Aboth. II. 5.

2. Der Mensch wird gemessen mit dem Maß, mit dem er gemessen hat. Ib. Sota, S. 8 b. und auch an and. Stelle.

Man sollte es unterlassen über seinen Freund und seinen Feind zu urteilen; denn nicht leicht sieht man weder die Fehler seines Freundes noch das Verdienst seines Feindes. Ib. Ketonboth. 105, col. 2.

Der da über seinen Nächsten mit Nachsicht urteilt, der wird von Gott mit Nachsicht beurteilt werden. Ib. Sabbath. fol. 127, 9.

3—5. Arzt, heile erst deine Wunde. Midrasch Rabba, Bereschit. XXIII.

Rabbi Tryphon gab zu verstehen, daß die Gewohnheit zu antworten ein Hindernis sei, Gegenvorstellungen mit Gewinn anzuhören. Oh, wenn du einem sagst, nimm dies Stroh aus deinem Auge, so erhältst du zur Antwort: nimm diesen Balken aus dem deinen.

Talmud. Arakhin. fol. 16.

Rabbi Tryphon scheint der Sache eine Seite abgewonnen zu haben, die den Jesuisten entgangen ist, welche die Bergpredigt verfaßten.

Für das Gebot: „Gib nicht das Heilige den Hunden", das, wie es scheint, so verstanden werden sollte, daß das Evangelium den Heiden und Samaritern nicht zugedacht war, sind natürlich wohlunterrichtete Juden nicht eben begierig, genauere Parallelen aufzusuchen, als etwa die in Prov. XXXIII. 9: „Sprich nicht vor den Ohren eines Toren." Die Gesinnung ist aber dabei leidlich im Einklang mit vielen Stellen des alten Testaments.

7—11. Die Tore des Gebets sind nie geschlossen. Talmud, Sota, S. 49, a.

Ihr werdet mich suchen und finden. Denn so ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet. Jerem. XXIX. 13.

12. Tu keinem andern, was du nicht gerne selbst leiden würdest — das ist des Gesetzes Hauptstück; alles übrige ist nur Auslegung. Hillel, Talmud, Sabbath. 306.

13—14. Der Weg der Sünder ist mit Steinen geebnet, aber am Ende des Wegs ist der Abgrund der Hölle. Eccles. XXI. 10.

15. (Bedarf kaum einer Parallele aus den prophetischen Schriften. Es mag bemerkt werden, daß der Evangelientext aller Wahrscheinlichkeit zufolge von judaistischen Jesuisten gegen Paulus abgefaßt worden ist.)

16. Sondern er vergilt dem Menschen, darnach er verdient hat und trifft einen jeglichen nach seinem Tun. Hiob, XXXIV. 11.

Du bezahlst einem jeglichen wie er's verdient. Ps. LXII. 13.

Darum will ich euch richten, ihr vom Hause Israel, einen jeglichen nach seinem Wesen, spricht der Herr Gott. Hesekiel XVIII. 30.

Die Vorsehung sieht alles, Freiheit ist gegeben, über die Welt wird durch die Güte geurteilt, und jedem wird sein Lohn nach seinem Verdienst. Talmud, Pirké-Aboth. III, 19.

Rabbi Akiba.

Soll er nicht jedem Menschen heimzahlen je nach seinem Tun? Prov. XXIV. 12.

21. Verlasset euch nicht auf lügnerische Worte, wenn sie sagen „Hie ist des Herrn Tempel, hie ist des Herrn Tempel, hie ist des Herrn Tempel". Wenn ihr bessert euer Leben und Wesen . . . . dann will ich euch an diesem Orte wohnen lassen. Jerem. VII, 4—7.

Weichet von mir, alle Übeltäter. Ps. VI. 9. 24—27.

Wie Bauholz, das in einem Gebäude verbunden und zusammengefügt ist, mit Rütteln nicht gelockert werden kann, so soll auch das Herz zu keiner Zeit fürchten, das durch weisen Rat gefestigt ist. — Ein Herz, das auf einem Gedanken des Verstandes ruht, ist wie ein schöner Bewurf an der Mauer eines Ganges. Eccles. XXII. 16—18.

Anstatt der Endverse des 7. Kapitels schlagen die Verfasser der Origines du Sermon de la Montagne eine Verbesserung vor, der zufolge die Leute von Verwunderung erfüllt gewesen seien, weil Jesus sie nach der Weise des Ben Sirach und Hillel und Schammai lehrte; er hatte die kurzen und einschneidenden Maximen wiederholt, die bei diesen Lehrern so häufig angetroffen werden und hatte nicht nach Art der Schriftgelehrten in Worten geschwelgt. Darauf wäre zunächst zu bemerken, daß im allgemeinen der Geist des Orientalen einen natürlichen Hang zu weisen Gemeinplätzen aufweist, und daß bei den Juden insbesondere Sammlungen solcher beliebt waren — wie die Bücher der Sprüchwörter, Ecclesiastes, Ecclesiasticus und der Weisheit Salomonis beweisen — da die schöne Literatur bei ihnen mangelte. Bei den Griechen galten die Maximen des Theognis nicht sehr viel; denn im Homer und im griechischen Drama lag saftigere literarische Speise zur Hand. Die Juden hatten fast nur Sprüchwörter, Gesetze, Chroniken und die Deklamationen der Propheten. Doch liegt kein triftiger Grund vor, wie wir später sehen werden, zu glauben, daß die „Bergpredigt" als solche jemals von irgendeinem Menschen gehalten worden ist.

Andererseits ist uns nun bekannt, und zwar aus Beweismaterial, das zur Zeit, als die Origines du Sermon verfaßt wurden, nicht vorgelegen hatte, daß in der jüdischen Gemeinschaft[1]) unmittelbar vor der Entwicklung des Christismus solches erneutes Aneinanderreihen ethischer Maximen für didaktische Zwecke in Übung war. Seit Veröffentlichung der Origines ist der Welt der wertvollste Schatzfund moderner christlicher Altertumskunde —

[1]) Vgl. Ewald, Geschichte Christus' und seiner Zeit. 3. Ausg. 1867. S. 35—39, mit Bezug auf aneinandergereihte Maximen Hillels und andrer Rabbis.

nämlich die Lehre der 12 Apostel geschenkt worden, die M. Bryennios im Jahre 1873 entdeckte und die von ihm 1883 veröffentlicht wurde.

Der judäische Ursprung dieser Urkunde ist, wie wir gesehen haben, unbestreitbar; und ebenso klar ist die Tatsache, daß das ursprüngliche Dokument Material enthielt, was nachmals der Bergpredigt einverleibt wurde.

Das Pfuschen von christlicher Seite beginnt, wie wir sagten, mit dem 7. Paragraphen. Obwohl aber zwischen diesem und dem Vorhergehenden ein klarer Schnitt wahrzunehmen ist, so folgt daraus noch nicht, daß das ursprüngliche Dokument mit dem 6. Paragraphen endigte. Es wäre damit ein sehr kurz abgebrochener Schluß herbeigeführt worden. Was aber wichtiger ist: Der 1. Paragraph enthält einige der ipsissima verba der Bergpredigt bei Matth. V, und der 8. Abschnitt fährt nach der offenbar nicht weiter ins Gewicht fallenden Abschweifung über Taufe und Trinität mit noch anderen Worten fort, die sich auch in der Bergpredigt finden. Die bedeutungsreicheren Stellen im 1. Paragraphen sind:

„Segne, die dir fluchen und bete für deine Feinde, und faste für die, so dich verfolgen; denn welches ist dein Lohn für die Liebe zu denen, die dich lieben? Tun nicht die Heiden desgleichen? Liebe aber, die dich hassen und du wirst keinen Feind haben. Enthalte dich der fleischlichen und weltlichen Lüste. Gibt dir einer einen Schlag auf die rechte Wange, biete ihm auch die linke dar und du wirst vollkommen werden; nötigt dich jemand eine Meile zu gehen, geh zwei mit ihm; nimmt dir einer deinen Mantel, gib ihm auch deinen Rock; nimmt dir einer was dein ist, fordere es nicht zurück; denn du kannst es wahrlich nicht. Jedem, der bittet, gib und fordere nicht zurück."

Selbst in der christlichen Redaktion, in welcher die Urkunde auf uns gekommen ist, findet sich keinerlei Andeutung, daß diese Stellen Wiederholungen nach den Evangelien seien. Sie sind über alle Wahrheit suchende Fragestellung hinaus Teile des vorchristlichen Dokuments, das offiziell zur Belehrung der in heidnischen Gemeinden lebenden Juden hergestellt wurde. Dieser Zweck ergibt sich aus dem bloßen Gepräge einer großen Anzahl jener Vorschriften; und die allgemeine Brauchbarkeit solcher Belehrung für die praktischen Bedürfnisse der ursprünglichen Jesuisten war die Veranlassung dafür, daß die Lehre sich so lange unter ihnen im Umlauf erhalten hat. Dort also fanden sie die Grundlage für ihren 12 Apostel-Mythus, bevor die Evangelien geschaffen waren; und

dort trafen die Verfasser der Evangelien das erste Muster für die didaktischen Predigten an, die sie Jesu zuschrieben und insbesondere für die Bergpredigt. Der Charakter künstlicher Adaptierung dieser letzteren Urkunde hat somit eine doppelte Bestätigung erfahren.

Unterzieht man sie nämlich ohne Voreingenommenheit einer Untersuchung hinsichtlich ihres prima facie-Anspruchs auf Glaubwürdigkeit, so stellt sie sich als künstliches Erzeugnis heraus. Wäre auch eine solche Aufreihung von Zitaten als Predigt vorgetragen worden, wer hätte darüber Bericht erstatten sollen ? Und weshalb fiel die Predigt im 1. Evangelium so lang und im 3. so kurz aus, wenn irgendeine ursprüngliche urkundliche Grundlage für die erstere Fassung existierte ? Ein unsektiererisches Interesse wäre es eben nicht, durch das sich die Kritik würde von der Entscheidung abhalten lassen, daß die Erzählung von der Predigt erfunden worden ist zum Zwecke, die Prätension, welche mit der also kompilierten Predigt verbunden war, durch den Anschein eines lebendigen Geschehnisses zu unterstützen. Und im Detail vom „Berge" stehen wir schließlich abermals vor einem Mythus der Begebenheit.

Nichts trägt offensichtlicher den Charakter der Fiktion, als die Art, in der das 1. und 3. Evangelium von vornherein von Jesus in dem Sinne berichten, als ob er nur vor seinen Jüngern gepredigt hätte und zum Schlusse versichern, daß er vor einer Volksmenge gepredigt habe[1]). Es liegt auf der Hand, daß entweder ursprünglich berichtet worden war, er habe nur vor seinen Jüngern gesprochen, oder daß er nach einer erstmaligen Darstellung vor der Volksmenge predigte, der einleitende Satz über die Jünger auf dem Berg bei Matthäus aber als Interpolierung anzusprechen wäre. Und diese Lösung ist durchaus die wahrscheinliche. Die Ansicht, daß der Prediger nach einer ursprünglichen Darstellung eine Volksmenge auf eine Bergeshöhe hätte führen können, um ihr dort höchstens 10 Minuten lang zu predigen, ist nicht glaubhaft. Der Berg und die 12 Apostel sind vielmehr Interpolierungen, und zwar erfolgten sie aus einleuchtenden mythischen Gründen. Nicht nur gab Moses sein Gesetz vom Berge herab, sondern der Gott auf

[1]) Matth. V. 1; VII. 28; Lukas VI. 20; VII. 1.

dem Berge ist eben wieder der Sonnengott auf „der Säule der Welt", und wird in diesem Falle umgeben von seinen „Zwölfen" — den 12 Zeichen des Tierkreises.

Dasselbe Motiv ist auch bei der Fiktion der Benennung der Zwölf am Werke: „Und er ging auf einen Berg, und rief zu sich, welche er wollte, und die gingen zu ihm. Und er ordnete die Zwölfe . . . ."[1]) Hier haben wir die Sprache des reinen Mythus vor Augen. Die Zwölf sind, wie wir gesehen haben, nachweislich ungeschichtlich; und diese Art, sie einzuführen, könnte ohne weiteres genügen, auf ihre Ungeschichtlichkeit Anweisung zu geben. Ein Gemälde oder eine Skulptur des Sonnengottes auf seinem Berge, vom Tierkreis umgeben, gab wohl Anlaß zu den wiederholten Darstellungen in den Evangelien, wonach Jesus die Wahl und Belehrung seiner zwölf Jünger auf „einem" oder „dem" Berge — keinem bestimmten Berge — vornimmt, eine Erzählung, die es nur dem Banne der Tradition und der Kirchlichkeit verdankt, daß sie den Menschen wahrscheinlich zu erscheinen vermag. Das Detail von „der Ebene" bei Lukas endlich stellt sich als nachträgliches Auskunftsmittel dar, das für die Abweichungen zwischen den beiden Fassungen der Predigt erklärend eintreten soll; die Jünger werden hier ebenfalls in Nachahmung des Matthäus interpoliert, vielleicht in der Absicht, ihren traditionellen Status zu heben.

## DAS „VATERUNSER"

Das sogenannte Vaterunser, wie es in der Bergpredigt enthalten ist, stellt sich als Ableitung aus vorchristlicher jüdischer Morallehre heraus, wie die Predigt selbst und zwar, wie Teile dieser, aus einem besonderen jüdischen Dokument, das tatsächlich verbreitet gewesen war.

Betrachten wir zuvor die hauptsächlichen Parallelstellen im Talmud und der Bibel wie den Apokryphen, in jüdischer Zitierung:

Auf wem ruhen wir? Auf unserm Vater, der im Himmel ist. Talmud. Sotah, Ende.

Unser Gott ist im Himmel; er hat geschaffen, was er wollte. Ps. CXV. 3.

Bin ich nur ein Gott der wahr ist, spricht der Herr, und nicht auch ein Gott von ferne her? . . . Bin ich's nicht, der Himmel und Erde füllet? spricht der Herr. Jeremias XXIII. 23—24.

[1]) Mark. III. 13—14. Vgl. Lukas VI, 12.

Gepriesen sei Gott alle Tage für das tägliche Brot, das er uns gibt. Talmud, Jom-Tob, S. 16, a. Hillel.

Vergib deinem Nächsten die Unbill, die er dir zugefügt hat, so sollen dir auch deine Sünden vergeben werden, wenn du darum bittest. Eccles. XXVIII. 2.

Wer rasch vergibt, dem sollen auch seine Sünden vergeben sein. Talmud, Megilla, fol. 28.

Dulde nicht, o Herr, daß wir zur Sünde oder Übertretung oder Schande verleitet werden; tu weit von uns böse Gedanken, so daß wir uns an die guten halten können. Tägliches Gebet im jüdischen Ritual.

Dir, Herr, gebührt die Größe und Gewalt, Herrlichkeit, Sieg und Majestät; denn alles, was im Himmel und auf Erden ist, das ist dein; dein, Herr, ist das Reich und du bist erhöhet über alles zum Obersten. 1. Chron. XXIX. 11.

Es ist kaum nötig hier zu bemerken, daß die Parallelen aus dem Talmud für irgendeinen Teil der Bergpredigt von den Rabbis unmöglich aus den christlichen Evangelien entlehnt worden sein können; ebenso gut hätten sie sie aus den heidnischen Ritualen entlehnen können[1]). Dies wird gegenwärtig ausdrücklich oder stillschweigend von christlichen Gelehrten zugestanden; und die Behauptung, der „Herr" sei der Urheber des ihm zugeschriebenen Gebets, erhält nun folgende Formulierung:

„Das Gebet geht zweifellos auf Ausdrucks- und Gefühlsweisen zurück, die den Juden bereits geläufig waren; es sind im Talmud tatsächlich für fast alles, was es enthält, Parallelstellen entdeckt worden. Doch dies ist seiner Schönheit oder Originalität als einem Ganzen keineswegs abträglich"[2]).

Eine derartige Behauptung kann gegenwärtig nur in einer kirchlichen Angelegenheit geltend gemacht werden, und wir brauchen uns hier damit nicht zu befassen, da ja nachgewiesen werden kann, daß das Gebet als Ganzes vorchristlich ist. Sogar die angeführte Autorität gibt zu, daß „der Schlußhymnus bei Lukas fehlt und bei Matthäus wahrscheinlich unecht ist, da er in keiner der ältesten Handschriften dort angetroffen wird".

Das heißt so viel als: auch nachdem die Evangelien im wesentlichen ihre gegenwärtige Gestalt angenommen hatten; auch nachdem das 3. Evangelium verfaßt worden war, trugen Christen kein Bedenken, ihrem Vaterunser Sätze hinzuzufügen, die

[1]) Vgl. Hennell, Inquiry, zit. 3. Ausgabe, S. 351; und Schoettgen, wie dort zit. [2]) Art.: „Vaterunser" in McClintock and Strongs Biblica Cyclopaedia. Vgl. Trollope, Liturgy of St. James. Vgl. Schoettgen, wie bei Hennell zit. S. 359.

bereits bei den Juden im Gebrauch waren. Es dürfte somit nicht schwer fallen zu glauben, daß die anderen Sätze des Gebets sogar in ihrer gegenwärtigen Fassung einer jüdischen Formulierung entnommen waren. Wir haben in der Analyse der sogenannten Bergpredigt als eines Ganzen gesehen, wie viel jüdische ethische Gemeinplätze in sie eingegangen sind; und für die Gewohnheit des Entlehnens ließen sich leicht noch weitere Belege anführen.

Nehmen wir ein anderes orthodoxes Zeugnis zur Hand.

Dr. B. Pick sagt uns, daß die letzten Abschnitte der talmudischen Abhandlung Sotat, oder „das sündigende Weib"

„großes Interesse in Anspruch nehmen, insofern sie die Zeichen des kommenden Messias voraus verkünden und mit den folgenden merkwürdigen Worten schließen: „In der Zeit des Messias werden die Leute schamlos und dem Trunk ergeben sein; die Weinschenken werden überfüllt sein und die Rebe teuer; . . . die Weisheit der Schriftgelehrten wird stinken; Gottesfurcht wird in Verachtung sein . . . . die jungen Männer werden die Alten schmähen und die Alten werden gegen die Jungen aufstehen; der Vater wird den Sohn verachten; die Tochter wird gegen die Mutter aufstehen, die Schwiegertochter gegen die Schwiegermutter, und eines Menschen Feinde werden sein die Leute seines eigenen Hauses. Das Antlitz dieser Generation ist wie das Antlitz eines Hundes; der Sohn wird seinem Vater keine Ehrfurcht bezeigen[1])."

Man vergleiche nun diese Stelle mit Matth. X. 35. Wir haben hier wörtlich Worte aus Micha (VII. 6) und demnächst eines Rabbi vor uns, die Jesu als seine eigenen in den Mund gelegt werden. Und dies an einer Stelle, von der jeder rationalistische Kritiker anerkennen muß, daß sie für christliche Zwecke abgefaßt worden war, lange nachdem die Sekte Gestalt gewonnen und bereits Verfolgung erlitten hatte. Freilich ist eine Auslese getroffen worden.

„In einer der Abhandlungen des Talmud unter dem Namen Mallah finden wir beinahe wörtlich, was unser Herr bei Matth. V. 28 sagt und dennoch ist dieses Stück des Talmuds in einer so obzönen und unsittlichen Sprache geschrieben, daß ihresgleichen schwerlich unter den frivolsten Veröffentlichungen älterer oder neuerer Zeit angetroffen werden könnte. Wir fordern hiermit jeden Verehrer des Talmud auf, die Abhandlung zu übersetzen und zu veröffentlichen."

Der Gläubige wird zweifellos die Entscheidung treffen, daß es ungewöhnlich guten Geschmack verriet, die anstößigen Stellen zu eliminieren; wir werden aber sehen, daß eine solche Ausscheidung sehr wohl von einem sterblichen und der Vergessenheit anheim ge-

[1]) Art. Talmud in McClintock and Strongs Biblica Cyclopaedia X. 179.
[2]) Dr. Pick, wie zuletzt zit. S. 174.

fallenen Juden vollzogen worden sein kann, mag er es nun vom Sittlichkeitsgefühl der Heiden gelernt haben oder nicht, sich über die lasziven Puerilitäten zu erheben, die die Gedanken der Rabbis so sehr in Anspruch nahmen.

Auf eine viel genauere und auffallendere Parallele als irgendeine in den Origines angeführte ist aber längst von christlichen Gelehrten hingewiesen worden. Der Rev. John Gregorie, der vor mehr als 200 Jahren schrieb, bietet eine Kompilation aus den jüdischen „Euchologen" in folgender Fassung dar:

„Vater unser, der du bist im Himmel, sei uns gnädig; o Herr unser Gott, geheiligt werde dein Name, und lasse das Gedächtnis deiner im Himmel oben verherrlicht sein wie hienieden auf Erden. Lasse dein Reich über uns herrschen jetzt und immerdar. Die heiligen Männer alter Zeiten sagten: lasse allen Menschen nach und vergib ihnen, was immer sie mir angetan haben. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen. Denn dein ist das Himmelreich, und du sollst herrschen in Herrlichkeit für immer und ewig."[1])

Dieser Passus wird von Evan Meredith[2]) zitiert, welcher sich auch auf Basnage[3]) bezieht, der nach ihm berichtet, die Juden hätten ein altes Gebet namens Kadisch gehabt, das „genau wie das Gebet Jesu" war. Diese Zitierungen sind aber etwas irreführend, sowohl bei Gregorie wie bei Basnage. Ersterer behauptet nicht, daß er seine Kompilation so wie er sie gibt, gefunden habe: er stellt sie vielmehr Stück für Stück aus rabbinischen Schriften zusammen[4]). Aber sogar wenn dies in Betracht gezogen wird, ist die aufgezeigte Parallele doch noch eine genauere als die in den Origines du Sermon de la Montagne gegebenen Parallelen; und wir werden den Grund dafür eher verstehen können, wenn wir uns Basnage zuwenden. Indem er vom gewöhnlichen jüdischen Gottesdienst seiner Tage spricht (ca. 1700), sagt nämlich dieser Geschichtsschreiber:

„Der Priester beginnt, nachdem, wie angenommen wird, die Leute ihr Gebet verrichtet haben, den täglichen Gottesdienst mit einem Gebete namens Kadisch, weil es von Gott die Heiligung seines Namens erbittet:

„O Gott, dein Name sei vergrößert und geheiligt in der Welt, die du ge-

[1]) Werke Gregories, wie zuletzt zit. S. 174. [2]) The Prophet of Nazareth, 1863, S. 426. [3]) Histoire des Juifs, liv. VI. cap. XVIII. section 7. [4]) Zit. Tephill. Lusitan. S. 115; Sepher Hammussar. XLIX. I; Comm. in Pirké-Aboth fol. 24, und Seph. Hammussar. IX. 12.

schaffen hast nach deinem Belieben; lasse dein Reich kommen (faites régner votre règne): lasse Erlösung erblühen und lasse den Messias bald kommen; lasse deinen Namen gefeiert sein usw." Dies Gebet ist das älteste von den Juden aufbewahrte; und da es in chaldäischer Sprache gelesen wird, darf wohl angenommen werden, daß es eines von den Gebeten ist, die nach der Rückkehr von Babylon zum Gebrauch des Volkes verfaßt wurden, das hebräisch nur schwer verstand. Im Gottesdienst wird es als das wichtigste öfters wiederholt, und die Andächtigen müssen mehrere Male mit Amen, Amen einfallen.

So ist es im eigentlichen Sinne ein Dankgebet. Wenn die Deutschen die Teile weggelassen haben, die auf Erlösung Bezug nehmen, nämlich das Kommen des Messias und die Befreiung des Volks, so liegt der Grund dafür nicht darin, daß sie glauben, dieser Erlöser sei bereits gekommen, sondern daß sie überzeugt sind, alle diese glücklichen Umstände seien bereits im Kommen des Reiches Gottes enthalten. Jesus Christus scheint die ersten Worte seines Gebets anderswo entlehnt zu haben, da er uns auch beten lehrte: „Geheiligt sei dein Name, zu uns komme dein Reich", und dies ist eine Bestätigung dafür, was wir über das hohe Alter des Gebets gesagt haben.

Die Version des Basnage entspricht, wie wir sehen, der christlichen Fassung nicht genau; seine Bemerkungen werfen aber ein erhebliches Licht sowohl auf diese Textabweichungen als auf das Fehlen aller, ausgenommen einiger weniger Parallelsätze in jenem Auszug, der in den modernen Origines du Sermon de la Montagne enthalten ist. In erster Linie ist, wie er sagt, die Tatsache, daß zur Zeit des Basnage das jüdische Gebet Kadisch in chaldäischer (i. e. aramäischer) Sprache gelesen wurde, ein vollgültiger Beweis für sein hohes Alter. Aller Wahrscheinlichkeit nach hat aber der Beweis eine noch größere Tragweite als er meinte; denn es darf angenommen werden, daß das „Vater unser" oder Kadisch, wie so viele der jüdischen Legenden und Mythen, ursprünglich babylonisch sind, gleichfalls ursprünglich ein babylonisches Gebet ist[1]). Basnage gibt aber den bedeutungsvollen Fingerzeig, daß die deutschen Juden in seinen Tagen bereits einen Teil der alten Formel fallen gelassen hätten; und er gibt

[1]) Diese Stelle wurde zuerst im September 1891 gedruckt. Im Journal of the Royal Artistic Society, Oktober 1891, veröffentlichte Herr T. G. Pinches zum ersten Male die Übersetzung eines zu Sippara im Jahre 1882 gefundenen Täfelchens, wo bei Anrufung des Merodach auch folgende Zeilen vorkommen: „Möge die Fülle der Welt in deine Mitte (deiner Stadt) herabkommen; möge dein Gebot erfüllt werden in aller Zukunft . . . Möge der böse Geist außerhalb deiner wohnen." Hier haben wir also Gebets-Normen, die in einer Linie mit dem „Vater-unser" stehen und vielleicht auf 4000 v. Chr. zurückgehen.

gelegentlich zu verstehen, welcherlei Faktoren solche Ausscheidungen notwendig machten.

„Nach dem Dankgebet wird gewöhnlich der Dekalog rezitiert, der das Grund- und Hauptstück der jüdischen Religion ist; doch die Gelehrten sagen, daß sie genötigt worden seien, diesen Brauch abzuschaffen wegen der Häretiker oder Christen, die darauf bestehen, daß Gott nur diese 10 Gebote auf dem Sinai gegeben habe. Heute begnügen sie sich damit einige Stellen des Deuteronomos zu lesen, den sie (des ersten Wortes wegen) Schemah nennen."

Hier haben wir die ganze Lösung. Das Gebet der Juden ist allmählich aus Furcht vor der Verfolgung durch die Christen modifiziert worden, die sie nicht gebrauchen lassen wollten, was als biblische oder christliche Formel galt. Der Satz „Dieu n'avait donné que ces dix commandements sur la Sinai" ist nicht sonderlich klar; wir können uns aber leicht vorstellen, wie der christliche Fanatismus den Fall konstruieren mochte. Es ist nicht abzusehen, wieso die französischen Juden diese Modifikationen aus dem Auge verloren haben oder weshalb sie, wenn sie sie bemerkten, sie nicht erwähnen; es verträgt sich aber mit vielen bekannten Tatsachen, daß die Modifikationen wirklich erfolgten. Nach der Wiederbelebung hebräischer Gelehrsamkeit trafen die Rabbis Vorkehrungen[1]), aus den publizierten Talmudabschriften jene Stellen fernzuhalten, die auf den ursprünglichen Jesus Bezug nahmen, der am Vorabend des Passahfests gesteinigt und an einem Baum aufgehangen wurde, da solche Anspielungen von den Christen und sogar von einigen Juden auf den evangelischen Jesus bezogen wurden. Wahrscheinlich hatten sie auch Bezug auf ihn in einem Sinne, der von keiner Seite wahrgenommen wurde, da es sich so treffen möchte, daß die evangelische Biographie ursprünglich eine Sammlung mythischen, auf jenen Ur-Jesus bezüglichen Materials war, und es ist, ich wiederhole, verständlich, daß er die Gestalt war, aus der sich der Jesus des Paulus entwickelte, der keine Bekanntschaft mit den evangelischen Erzählungen verrät. Was uns aber hier interessiert, ist nur die Tatsache, daß in den späteren gedruckten Talmud-Ausgaben Stellen unterdrückt wurden. Wenn die Juden hierzu genötigt waren, und selbst den Dekalog aus ihrem Ritual ausschalten mußten, so war es noch wahrscheinlicher, daß

[1]) Einiger Details wegen s. Leslie's Short and easy method with the Jews, ed. 1812, S. 2—3.

sie das wesentliche eines Gebets sich aufzuheben gezwungen sahen, das eine genaue Parallele zu einem Gebete darstellte, welches die Christen speziell als das ihre in Anspruch nahmen. Die wahren Gelehrten nahmen ja wahrscheinlich diese Stellung nicht ein. Gregorie, der diese Bezeichnung wohl verdient, war ganz davon überzeugt, daß Jesus bestehende Formen nachgeahmt hatte: —

„Man beachte, daß unser Herr seine Gebetsform aus den Überlieferungen der Älteren aufgesammelt hat. Das darf euch nicht befremden: wenn ihr dies zu erwägen versteht, werdet ihr begreifen, daß nichts Zweckmäßigeres geschehen konnte."

Ein Gelehrter mochte indessen zwar wohl so denken; ein Priester des Durchschnitts oder Pietist aber konnte es weniger gelassen mit ansehen, daß Juden eine Gebetsform in Gebrauch nahmen, die als Parodie oder Parallele zu ihrem eigenen Hauptgebete erschien.

Wir haben aber noch einen der konkludentesten Hauptbeweise dafür anzuführen, daß das christliche Gebet wirklich vor Beginn des Jesuismus im jüdischen Gebrauch war, und nicht nur in der Form des Kadisch, sondern in denselben Ausdrucksformen, in denen wir es gegenwärtig besitzen. Wie wir sahen, absorbierte die Bergpredigt gewisse typische Stellen aus dem alten und rein-jüdischen Teile der 12 Apostel-Lehre, deren christliche Zusätze nicht früher als mit dem 7. Paragraphen beginnen, wo mit einem Male mit einer trinitarischen Formel die Taufe vorgeschrieben wird. Daß aber noch weitere Teile des judäischen Dokuments übrig bleiben, wird höchst wahrscheinlich gemacht durch den Wortlaut des 8. Paragraphen, der auf den 6. völlig natürlich folgen könnte, wenn man den 7. ganz weglassen wollte. Der 6. endigt mit den Worten:

„Und was Speise betrifft, bringe, was du vermagst; nimm dich aber gar sehr in acht vor Speise, die den Götzen dargebracht wird; denn das ist Anbetung toter Götter."

Das ist die Sprache von Juden, die andere Juden belehren, welche unter Polytheisten leben. Der 8. Paragraph lautet:

„Lasse aber dein Fasten nicht mit den Heuchlern gemeinsam sein; denn diese fasten am 2. Wochentage und am 5., aber fastet ihr während des 4. und des Vorbereitungstages. Auch betet nicht wie die Heuchler, sondern wie der Herr in seinem Evangelium geboten hat, so betet: Unser Vater, der du im Himmel bist, geheiligt sei dein Name, dein Reich komme, dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden; unser tägliches Brot gib uns heute und vergib uns unsere Schuld wie auch wir vergeben

unsern Schuldnern und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns vom Bösen; denn dein ist die Macht und die Herrlichkeit für immer. Dreimal des Tages betet also."

Darauf folgt ein neuer jesuistischer (ebionitischer) Paragraph, der so beginnt „Nun saget also Dank, was das Abendmahl betrifft". Doch die Worte „wie der Herr in seinem Evangelium geboten hat" sind, wie bemerkt werden muß, im ganzen Dokument der erste Hinweis auf den Herrn sowohl als auch auf das Evangelium. Im ersten Paragraphen hatten wir eine Menge Stoff, der auch in der Bergpredigt enthalten war, aber kein Wort darüber, daß er vom Herrn oder aus dem „Evangelium" stammte. Es ist allerdings denkbar, daß das achte Kapitel von Anfang bis Ende eine jesuistische Ergänzung darstellt; ist es aber nicht unverhältnismäßig wahrscheinlicher, daß es im ursprünglichen judäischen Dokument stand und daß nur der Satz „wie der Herr geboten hat in seinem Evangelium" interpoliert ist?

Man darf die Vermutung hegen, daß sogar die 6 früheren Kapitel der Apostellehre, obwohl sie noch keine jesuistischen Züge aufweisen, nicht in der ursprünglichsten Form erhalten geblieben sind, sondern noch bevor sie in christliche Hände gelangten, von Juden überarbeitet worden sind; und christliche Bearbeiter würden sich gewiß kein Gewissen daraus gemacht haben, in eines der jüdischen Kapitel einen Satz einzuschieben so wenig als sie Bedenken getragen hätten, jesuistische Kapitel zu interpolieren. Das christliche Korrekturwerk zeigt ja so wie es uns vorliegt, die verschiedensten Stadien. Das 9. Kapitel führt zunächst nur „Jesus, deinen Knecht", die Formel der ursprünglichen Ebioniten ein, so daß „der Sohn" des 11. Kapitels erst später unter trinitarischem Einfluß hinzugekommen sein muß. Das 11. Kapitel, das ebenfalls ungezwungen auf das 9. hätte folgen können, tut der Person Jesu keine Erwähnung; und sein: „Der Herr" kann rein judäisch sein oder, noch wahrscheinlicher, eine jesuistische Interpolierung; denn die Sätze, wo es vorkommt, sind äußerst tautologisch. Der Name Jesus kommt nach dem 10. Kapitel nicht ein einziges Mal vor, wenngleich „Christus" und „Christ" im 12., und „das Evangelium unseres Herrn" im 15. vorkommen. Im 16. (dem letzten) kommen, was gewiß sehr bemerkenswert ist, in der Weissagung vom Weltende die Worte vor: „Dann wird erscheinen der Welt-

Betrüger als der Sohn Gottes". Ist dies judäisch oder christlich? Kritisch gesprochen kann es beides sein: d. h. es kann erstmals von Jesuisten geschrieben worden sein, die gegen neue Messiasse protestieren wollten; oder es kann Teil einer späteren jüdischen Ausgabe der Apostellehre gewesen sein, die bestimmt war, die Jesuisten in ihrem Ansehen herabzusetzen, und dann von Jesuisten mit oder ohne Bewußtsein abgeschrieben worden sein. Erstere ist aber die wahrscheinlichere Lösung.

Wie dem nun aber auch sein mag, der jüdische Ursprung des „Vaterunsers" wie auch des übrigen Teils der Bergpredigt bleibt gewiß. Sogar die Bergpredigt als Ganzes oder ein guter Teil davon kann getrennt von den jüdischen zwölf Aposteln in Umlauf gekommen sein. „Paulus" weiß nichts davon: keiner der Verfasser der Episteln zitiert irgendeinen Teil davon oder spricht auch nur vom Vaterunser. Ist es glaubhaft, daß Paulus oder die Verfasser der Episteln das Gebet unerwähnt ließen, wenn es zu ihrer Zeit bereits in Aufnahme gekommen war? Und war dies nicht der Fall, woher sollte später darüber berichtet worden sein? Offenbar hat es überhaupt keinen Bericht davon, keine Predigt, keine extemporierte Fassung des Gebets gegeben. Das Gebet war eine offiziell promulgierte jüdische Formel; die Bergpredigt war eine Zusammenstellung aus Urkunden und wurde nie von einem Menschen in ihrer uns vorliegenden Gestalt gepredigt. Und sie stammt so wenig vom Jesus des Paulus als von Paulus selbst. Der orthodoxe Gelehrte macht ein Zugeständnis, das allein schon der orthodoxen Lehre den Garaus zu machen geeignet ist.

„Der früheste Hinweis (auf das Gebet) als auf eine tatsächlich im gebrauch gewesene liturgische Formel findet sich in den sogenannten „Apostolischen Konstitutionen", die die ganze Form wiedergeben und seinen fest umschriebenen Gebrauch (VII. 44) zur Pflicht machen und zwar unter ausschließlicher Beschränkung auf Getaufte, eine Regel, die später aufs genaueste befolgt wurde[1]).

Die „Apostolischen Konstitutionen" gehören dem 3. oder 4. Jahrhundert an; und wie die amerikanischen Herausgeber der „Apostellehre" einräumen, haben sie „der Apostellehre sehr viel zu verdanken"[2]). Die Beweiskette ist hiermit der Hauptsache nach eine lückenlose.

[1]) Oben zit. Artikel. [2]) Hitchcock a. Browns Ausgabe (Nimmo) S. XLVI.

## DIE SELIGKEITEN

Bei Behandlung der „Seligkeiten", deren Stellung am Anfang der Predigt sofort den literarischen oder liturgischen Charakter der Kompilation verrät, haben wir einstweilen nur auf die Parallelen aus kanonischer und talmudischer Literatur hingewiesen. Das Problem gerät indessen in eine neue Beleuchtung, sobald wir uns der jüngst entdeckten Abhandlung zuwenden, die unter dem Titel „Slavischer Henoch"[1]) bekannt ist. Dies Werk wird von christlichen Gelehrten in die Perioden 1—50 der christlichen Ära verlegt und ist gewiß nicht-christlich; auch kann man sich überzeugen, daß es auf einem vorchristlichen hebräischen Original beruht[2]). Abweichend vom „ethiopischen" Buch Henochs, das sich auf nahezu 100 v. Chr. zurückdatieren läßt, sagt das „Buch der Geheimnisse" nichts vom himmlischen „Menschensohn" und „Christos", obwohl es mit ersterem Werke vieles gemeinsam hat. Es enthält indessen einen bemerkenswerten Zug, der beweist, daß abgesehen von den messianischen Vorstellungen, die den Urchristen ebenso eigentümlich sind wie den vorchristlichen Juden, die Art und Weise der Ermahnung, wie sie in der Bergpredigt vorliegt, gleichfalls vorchristlich ist. Die evangelischen Seligkeiten sind 9 an der Zahl. Im „Slavischen Henoch" (XLII, 6—14) haben wir gleichfalls 9 Seligkeiten.

1. Selig ist, der den Namen des Herrn fürchtet und unausgesetzt vor seinem Angesicht dient usw.

2. Selig ist, der ein gerechtes Urteil fällt nicht um des Lohnes willen, sondern um der Gerechtigkeit willen, nichts dafür erwartend; ein lauteres Urteil wird ihm später zuteil werden.

3. Selig ist, der die Nackten mit einem Gewand bekleidet und sein Brot den Hungrigen gibt.

4. Selig ist, der ein gerechtes Urteil fällt für die Waise und die Witwe und jedermann beisteht, dem Unbill widerfährt.

5. Selig ist, der sich vom unsteten Pfad dieser eitlen Welt abwendet und auf dem gerechten Weg wandelt, der zum ewigen Leben führt.

[1]) Das Buch der Geheimnisse Enochs, übersetzt aus dem Slavischen von W. R. Morfill, und herausgegeben, mit Einleitung, usw. von R. H. Charles Clarendon Press, 1896. [2]) Zit. Ausgabe. Einleitung. S. XVI—XXVI.

6. Selig ist, der gerechten Samen säet: er wird 7fach ernten.

7. Selig ist, in dem Wahrheit ist, auf daß er seinem Nächsten die Wahrheit sage.

8. Selig ist, der Liebe auf seinen Lippen hat und Sanftmut im Herzen.

9. Selig ist, der jedes Wort des Herrn versteht und den Herrn-Gott preist usw.

Die Zahl neun war offenbar eine hergebrachte; im „Buch der Geheimnisse" aber (LII. 2) haben wir gleichfalls eine Reihe von 12 Seligkeiten mit alternierenden formellen Antithesen von „Verflucht sei der . . .".

Unter diesen Seligkeiten haben wir die folgenden:

Selig ist, der die eigene Hand zur Arbeit aufzuheben trachtet.

Selig ist, der Friede und Liebe errichtet. —

Hätten sich solche Seligkeiten in den Evangelien vorgefunden, und wären von Christen in der gesteigerten archaistischen Ausdrucksweise ihrer volkstümlichen Übersetzungen gelesen worden, so wären sie zusammen mit denen der Bergpredigt als des göttlichen Lehrers würdig begeistert aufgenommen worden. Doch wer kann gegenwärtig daran zweifeln, daß wir in ihnen einen Hinweis auf das Vorherrschen einer literarischen Richtung vor uns haben, wonach eben derartige Seligkeitslisten aufgestellt wurden, und daß die 9 Seligkeiten der sogenannten Bergpredigt irgendeiner verbreitet gewesenen Liste entnommen sind, wie sie auch dem christlichen Kompilator fertig zur Hand gewesen war?

## DAS BEIM EHEBRUCH BETROFFENE WEIB

Vielleicht hat keine evangelische Lehre mehr dazu beigetragen, die Vorstellung von Jesus als einem noch nicht dagewesenen Moralprediger zu erzeugen (wenn eine solche Ansicht auch in Wirklichkeit unbegründet ist), als die Erzählung von der Zurechtweisung derjenigen, die das beim Ehebruch betroffene Weib zu steinigen im Begriffe waren.

Es muß daher vielen englischen Lehrern eine unliebsame Überraschung gewesen sein, als sie fanden, daß in der revidierten Übertragung diese Erzählung ihres Fehlens in den ältesten Codices

wegen und als offenbare Interpolierung in Wegfall gekommen war. Man hat aber Grund zu glauben, daß irgendeine solche Geschichte im verloren gegangenen „Evangelium nach den Hebräern“[3]) vorkam; und es läßt sich denken, daß sie dort im selben Sinne vorgetragen wurde.

Soll man also diese Erzählung als biographisch ansprechen?

Es ist vollkommen im Bereich der Möglichkeit, daß eine solche Lehre von einem jüdischen Moralisten ausgesprochen worden ist. Es ist nämlich trotz der hergebrachten Einseitigkeit der Sexualsittlichkeit schwer zu begreifen, wie die jüdische Mittelstandsklasse im allgemeinen hätte fähig gewesen sein können, in brutaler Ungerechtigkeit ein beim Ehebruch betroffenes Weib zu steinigen, während der Mann straflos blieb. Und wenn wir etwa die Worte „der unter euch ohne Sünde ist“ so verstehen sollten, als bedeuteten sie „wer unter euch des Ehebruchs nicht schuldig ist“, so würde uns damit in der Evangelienerzählung das Bild einer Gruppe von männlichen Personen vor Augen gestellt, die selbst alle des Ehebruchs schuldig waren und dennoch eine Ehebrecherin zu Tode zu steinigen bereit gewesen wären, falls ihnen nicht jemand beschämend ins Gewissen redete und sie von ihrer Absicht abbrächte. Es hieße nicht viel von der jüdischen Ethik des 1. Jahrhunderts halten, wenn man zugibt, ein jüdischer Prediger habe wie ein Durchschnittsgrieche oder Römer die Scheußlichkeit einer solchen Rechtsauffassung einsehen können[1]). Und das Detail, wonach der Prediger sich bückt und im Sande schreibt, trägt das deutliche Gepräge einer wahren Begebenheit.

Wenn aber die Erzählung in ihrer gegenwärtigen Gestalt im Evangelium der Hebräer vor der Abfassung des Matthäus-Evangeliums existierte, wie kam es dann, daß das letztere Evangelium, das so viele von den anderen Bruchstücken des verloren gegangenen Buchs in sich aufgenommen hat, diese Geschichte gänzlich übersehen hat? Etwa, weil der Kompilator die Ethik, die sie enthält, zu hoch fand? Dies ist allerdings denkbar, doch nur, wenn zuvor

[1]) Nicholson, The Gospel according to the Hebrews, S. 52—58 und Append. F.
[2]) H. Nicholson schreibt (S. 57, Anm.) z. B.: „Es ist nicht wahrscheinlich, daß sie das Weib wirklich zu steinigen gesonnen gewesen wären. Sie durften ohne Erlaubnis des römischen Gouverneurs nicht töten, und der würde in solchen Fällen seine Erlaubnis schwerlich erteilt haben.“

deutlich eingesehen ist, daß die Bergpredigt einen nachträglichen Zusatz darstellt. Einen Kompilator, der die Lehre „Liebe deine Feinde", die Doktrin vom „Nicht widerstreben", die Vorschrift „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet" vorträgt, wird die Lehre, daß sündige Menschen ihre Mitsündigen beiderlei Geschlechts nicht zu Tode steinigen dürfen, schwerlich aus der Fassung gebracht haben. Das erste Evangelium steht im Einklang mit dem Hebräischen, insoferne es die Lehre vom Vergeben „bis zu 70mal 7mal" enthält; und es ist unverständlich, daß ein Kompilator, der derartiges aufnimmt, die Geschichte vom Weibe, dem verziehen wird, ablehnen sollte. Anerkennen wir, daß die erstere Lehre einen späteren Zusatz darstellt, so fragt es sich immer noch, weshalb die Erzählung vom Weibe, dem vergeben wird, nicht ebenfalls ein Zusatz sein sollte. Es lassen sich hier zwei Hypothesen aufstellen:

a) daß die Geschichte, wie sie im hebräischen Evangelium stand, nicht den moralischen Vorzug für sich in Anspruch nehmen konnte, wie er der Erzählung nach den späteren Handschriften des 4. Evangeliums eigentümlich ist; oder

b) daß die Geschichte im hebräischen Evangelium einen Nachtrag bildete. Von diesen Hypothesen scheint bei näherer Betrachtung nur die zweite bestehen zu können. Welche auch immer die ursprüngliche Erzählung gewesen sein mag, die späteren Herausgeber des „Matthäus" würden sie schwerlich ausgeschaltet haben, wenn sie irgendeine moralische Bedeutsamkeit gehabt hätte. Wenn wir aber annehmen, die Geschichte sei dem hebräischen Evangelium einige Zeit nach der Abfassung des kanonischen hinzugefügt worden, dann haben wir die Lösung für das ganze Problem gefunden.

Und dieser Lösung kann keinerlei kritischer Einwand entgegengehalten werden[1]). Die aus erster Hand stammenden ältesten Hin-

[1]) Es ist bemerkenswert, daß das erste Fragment (Nicholson, S. 28—30) des hebräischen Evang. deutliche Spuren eines späteren Wachstumsstadiums aufweist, als es in den kanonischen Evangelien wahrgenommen werden kann. Man läßt dort Jesus in eigener Person erzählen, und wir finden die Formel: „Ich will also, daß ihr seid 12 Apostel zur Bezeugung Israel gegenüber". Ob wir eine solche Schrift früh oder spät ansetzen, jedenfalls ist sie völlig unhistorisch.

weise darauf, daß die Erzählung im hebräischen Evangelium vorkommt, gehören ins 4. Jahrhundert, und obwohl sich bei Eusebius ein Zitat aus Papias findet, wonach dieser sie im angegebenen Sinne erwähnt habe, so würde dennoch auch nach dieser Feststellung die Stelle nicht früher anzusetzen sein, als um die Mitte des 2. Jahrhunderts, zu welcher Zeit, wie man durch Papias selbst weiß, ein ursprünglicher revidierter Text des Matthäusevangeliums existierte. So ist denn schließlich bis mindestens ein Jahrhundert nach dem Zeitpunkte, in welchem er gestorben sein soll, keinerlei Beweismaterial dafür vorhanden, daß die fragliche Erzählung als vom evangelischen Jesus geltend überliefert worden ist; und wir sind durch das Stillschweigen des 1. Evangeliums zur Annahme genötigt, daß dies nicht der Fall war. Es ist aber sogar der Schluß ungerechtfertigt, daß die Erzählung zur Zeit des Papias existierte. Sein Buch, das bei Eusebius erwähnt wird, konnte ebensogut Interpolierungen erfahren haben wie jede andere christliche Schrift jener Zeit: mit größerer Wahrscheinlichkeit sogar als andere, da er ja keine kanonische Geltung für sich in Anspruch nehmen konnte. Die ganze Geschichte kann also ein Erzeugnis des 4. Jahrhunderts sein; und daß dies der Fall war, wird allermindestens ins Bereich der Möglichkeit gerückt durch die Tatsache, daß sie so sehr spät in ein kanonisches Evangelium Aufnahme findet.

Selbst wenn wir sie aber ins 2. Jahrhundert verweisen, bleibt sie ohne biographischen Wert. Sie könnte von jedem beliebigen Morallehrer gelten; und sie stellt Jesus als autoritätvollen Prediger im Tempel dar — ein Aspekt, der sogar nach dem Zugeständnis der Weißschule nicht zu den ursprünglichen Bestandteilen der Synoptiker gehört und in keiner Weise durch die paulinischen Briefe unterstützt wird. So wird sie wiederum zu einem Teilstück des Messias-Mythus. Alles in allem genommen stellt sie schließlich den Prediger nur als Verkünder eines Urteils dar, wie es auch nach dem Zugeständnis der Christen in einem solchen Falle von einem römischen Gewalthaber hätte gefällt werden können. Es gehört zur Wirkung, die von den sakrosankten Konnotationen der gesamten Evangeliendarstellung ausgeht, daß wir einerseits die sittliche Originalität ihrer wertvolleren Elemente zu überschätzen, und andererseits die Mangelhaftigkeit der minderwertigeren zu igno-

rieren uns gedrängt sehen. Wie man aber auch über die sittliche Bedeutung dieser Lehre denken mag, sie ist doktrinaler Mythus, insoweit sie Jesus „Christus" zugeschrieben wird.

## GNOSTISCHE UND KRYPTISCHE PARABELN

Wenn wir in den nachgelassenen Berichten über irgendeine historische Persönlichkeit alter Zeit, die keine schriftlichen Spuren ihres Wirkens zurückgelassen hätte, die Entdeckung machten, daß ihr zwei Reihen von Lehren zugeschrieben werden, die sich voneinander unterscheiden wie die Bergpredigt und gewisse Gruppen von Aussprüchen und Parabeln, welche Jesu zugeschrieben werden, so würden wir kein Bedenken tragen, die Überlieferung für unecht zu erklären. Die Lehre eines Menschen kann sich allerdings mit den Jahren ändern; der evangelische Jesus wird aber stets so dargestellt, als habe er allerhöchstens zwei Jahre lang gepredigt; die allgemeine Überlieferung (die hier bezeichnenderweise auf eine mythologische Basis zurückgeht) setzt die Zeit seines Wirkens sogar auf nur ein Jahr an. Es nützt somit nichts, wenn man zu verstehen geben will, daß ein Moralprediger von außergewöhnlicher Kraft im Verlaufe von zwei Monaten oder eines oder zweier Jahre aus der Stellung eines öffentlichen Lehrers, in der er Prinzipien von allgemeiner Anwendbarkeit niederlegte, auf die Rolle eines Kundgebers okkulten Wissens übergegangen sei. Der Gegensatz zwischen der Stelle „Kommet zu mir, alle die ihr mühselig und beladen seid", sowie der anderen „Bittet und es soll euch gegeben werden" einerseits — und der drohenden Versicherung an die Jünger andererseits, daß das Geheimnis des Himmelreichs ihnen allein gegeben sei, während das Volk juridisch mit Blindheit geschlagen bleibe — eine solche Gegensätzlichkeit im Tone und Fühlen repräsentiert nicht etwa die Schwankungen in der Gesinnung irgendeines Predigers von Fleisch und Blut, sondern die gegeneinander strebenden Interpolierungen völlig verschiedener Schulen und Sekten.

Es fällt nicht schwer zu verstehen, wie gewisse Sektierer, die sich der allgemeinen Feindseligkeit des Judentums gegen den jesuistischen Kult bewußt waren, im Rückblick dem Prediger eine herbe Doktrin der Abgeschlossenheit in den Mund legen konnten.

„Euch ist es gegeben zu vernehmen die Geheimnisse des Himmelreichs, diesen aber nicht. Denn wer da nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat. Darum rede ich zu ihnen durch Gleichnisse, denn mit sehenden Augen sehen sie nicht und mit hörenden Ohren hören sie nicht, denn sie verstehen es nicht. Und über ihnen wird die Weissagung des Jesaja erfüllet . . . ."[1]) Dies ist offensichtlich eine spätere Lehre als die im Kontext folgende, wo nach dem Vortrag gewisser kryptischer Parabeln vom Himmelreich erklärt wird, daß „er ohne Gleichnis nicht zu ihnen redete, auf daß erfüllet würde, das gesagt ist durch den Propheten, der da spricht: Ich will meinen Mund auftun in Gleichnissen . . . ."[2]) Ein Prediger, der unentwegt in Parabeln spricht, entweder um eine Prophezeiung zu erfüllen oder um nicht verstanden zu werden, ist ein Gebilde des doktrinalen Mythus.

Die kryptischen Parabeln an und für sich stellen indessen, unglossiert, keine eigentliche Lehre dar. Sie sind dunkel und haben keinerlei sittlichen Wert. Auch sind sie als populäre Predigten nicht zu begreifen.

Mystische Auffassungen vom Himmelreich unter verschiedenen Analogien konnten höchstens das niedere Volk zwecklos mystifizieren, ob das nun der Prediger beabsichtigte oder nicht. Eine allgemein verbreitete Redewendung wird in diesen Parabeln in einem nicht natürlichen Sinne gebraucht, und repräsentiert nur den späteren Mystizismus einer Sekte, die sich des Besitzes eines exklusiven Heils bewußt ist; und die Interpolierer gehen blindlings an der Tatsache vorüber, daß sie das halbe Evangelium zur Unmöglichkeit machen.

Und dabei hat das Weglassen irgendeines Stücks der gegensätzlichen Lehren keinerlei Wirkung zugunsten des Gegenstücks. Wird zugegeben, daß die Bergpredigt doktrinaler Mythus ist, so werden dadurch die kryptischen Parabeln als historische Äußerungen nicht glaubhafter. Sie stellen einen von der legendären Predigt Jesu völlig verschiedenen Faktor dar. Und räumt man ein, sie seien doktrinaler Mythus, wird wiederum die Bergpredigt keineswegs salviert. Die negativen Argumente in den beiden Fällen

[1]) Matth. XIII. 11—14. Vgl. Markus IV. 11—12. Lukas VIII. 10. [2]) Matth. XIII. 34—35.

sind schließlich von der Antithesis unabhängig, obgleich diese sich als Prämisse bei der Forschung empfiehlt.

Es gehört nicht zur gegenwärtigen Aufgabe, dem Ursprung der kryptischen Parabeln nachzugehen[1]). Es ist aber historisch von Wichtigkeit, im Vorbeigehen anzumerken, daß man hier in der judaistischen Periode, in der die Evangelien entstanden sind, den eigentlichen gnostischen Geist am Werke sieht, sowie jene Inanspruchnahme eines okkulten und höheren Wissens, gegen welches Paulus den Heiden gegenüber ins Gericht geht bezw. wogegen man ihn ins Gericht gehen läßt.

## DIE SPÄTEREN ETHISCHEN PARABELN BEI LUKAS

Ein Blick auf irgendein Werk unter dem Titel „Harmonie der Evangelien“[2]), welches die Verteilung der verschiedenen Elemente synoptisch zur Darstellung bringt, zeigt uns, daß eine ganze Reihe der höheren ethischen Lehren nur im Lukas-Evangelium vorkommt. So 1. die Parabel vom guten Samariter, 2. die Erzählung von Martha und Maria, 3. die Parabel vom begehrlichen Reichen, 4. die Lehre, daß nicht alle, die erlitten haben, Sünder sind, 5. das Bestehen darauf, daß es recht sei, am Sabbath zu heilen, 6. die Ermahnung zur Demut, 7. die Parabel von der Freude des Engels über einen geretteten Sünder, 8. die Parabel vom verlorenen Sohn — diese wie auch gewisse andere Lehren von geringerem sittlichen oder literarischem Werte, aber von ähnlicher Individualität kommen allein in diesem Evangelium vor[3]).

Da also der Kompilator ausdrücklich erklärt, er redigiere schon bestehende Erzählungen, stehen wir vor folgendem Dilemma: Hatte der Kompilator des 1. Evangeliums absichtlich die in Rede stehenden Lehren ausgeschaltet, obwohl sie in geschriebener Gestalt verbreitet waren, oder sind sie Zusätze zum 3. Evangelium, welche einige Zeit nach seiner Abfassung gemacht worden sind?

[1]) Vgl. dagegen Jeremias, Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion, 1904, S. 10; und Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnostizismus. [2]) Z. B. das des Rev. J. M. Fuller, veröffentlicht von dem S. P. C. K. [3]) Lukas X. 25—37; 38—42; XII. 13—21; XIII. 1—5; XIV. 1 bis 11; XV.8—32.

Die erste Alternative scheint nicht in Betracht zu kommen; in der Ethik dieser Erzählungen ist nichts, was die ersten Herausgeber des Matthäus-Evangeliums hätte zur Ablehnung veranlassen können. Und was mehr ist, es ist unverständlich, daß die Publizisten einer verhältnismäßig späten Periode diese Erzählungen nicht hinzugefügt hätten, wenn sie bei Lukas zu jener Zeit bereits zur Verfügung standen. Es ist dagegen Grund zur Annahme vorhanden, daß gewisse andere Erzählungen von guter ethischer Qualität, die sowohl bei Lukas wie bei Matthäus vorkommen, wirklich aus dem 3. Evangelium entnommen und dem 1. hinzugefügt worden sind und nicht umgekehrt, indem sie offenbar dem ethischen Charakter der besseren Teile des Lukas-Evangeliums angehören.

Konnten also auf diese Weise aus dem Lukas-Evangelium dem Matthäus-Evangelium Zusätze gemacht werden, so liegt eine doppelte Vermutung dafür vor, daß die ethischen Parabeln, die dem Lukas eigentümlich sind, besonders spät sind. Es steht damit wie mit der Formel vom Menschen-Sohn, der da kommt, nicht das Leben aufzuheben, sondern zu retten: Diese Doktrin ist lange nach der Jesu zugeschriebenen Zeit eingeschaltet worden und diese Zuschreibung an ihn ist mythisch. Ihre Quelle ist noch unmittelbar judäisch; es liegt aber kein Grund vor zu glauben, daß sie auf einen Prediger als Urheber zurückzuführen ist, der auf die Beschreibung des evangelischen Jesus passen würde, oder daß sie überhaupt jemals mündlich ausgesprochen wurde. Darauf bestehen wollen, einem idealen Jesus solche Äußerungen in den Mund zu legen, weil sie eine mehr oder weniger hohe moralische Qualität verraten, heißt so viel, als bei unkritischen Methoden und einer Auffassung von ethischer Entwicklung beharren, die von der vergleichenden Geschichtsforschung außer Kurs gesetzt ist. Es ist einfach kein Grund zum Zweifel vorhanden, daß auch unberühmte Juden, die im Kontakt mit anderen Kulturen lebten, imstande gewesen sind, die mäßige ethische Höhe zu erreichen, welche in der Parabel vom guten Samariter liegt, die zum Teil in der Lehre des alten Testaments ihren Präzedenzfall besitzt[1]). Solche Lehren, wenn sie auch die vorzüglichsten der Evangelien sind, erscheinen

[1]) Deut. XXIII. 7. eine Interpolierung. Vgl. das Buch Ruth.

nur im Zwielicht christlicher Tradition wunderbar; sie enthalten nichts, was einem normal gebildeten Griechen, Römer, Egypter, Chinesen oder Hindu am Anfang unserer Zeitrechnung wunderbar erschienen wäre[1]). Der Gegensatz, den sie zum gewöhnlichen Verfahren bilden, ist einfach derselbe, der immer zwischen dem höheren, unter den Menschen verbreiteten Ideale und der durchschnittlichen Handlungsweise besteht und der nie flagranter gewesen ist als heute[2]).

## DIE PREDIGTEN DES 4. EVANGELIUMS

Der erste Schritt in der urkundlichen Kritik der Evangeliendarstellung als eines Ganzen war die Abtrennung des 4. Evangeliums von den Synoptikern auf Grund seines wesentlichen Abstands von letzteren im Theologischen seiner Vorgeschichte und in dem Bilde, das es von einem mystischen Prediger entwirft. Ein gewisser po-

[1]) Das Cambridger Manuskript Codex Bezae oder D. schaltet bei Lukas V. noch Vers 10 ein, wonach Jesus einem Mann, der am Sabbath arbeitete, sagte, er sei gesegnet, wenn er wüßte, was er täte, und verflucht, wenn nicht. Trollope (das Evangelium nach Lukas, Rowlandsons Ausgabe, 1870, S. 35) bemerkt, daß „einige geneigt seien, dies als authentisch gelten zu lassen, auf Grund der Form und des Inhalts". Weshalb auch nicht, nach dem gewöhnlichen Willkür-Prinzip? [2]) H. J. E. Carpenter (First three Gospels, 3. Ausgabe, S. 330) greift das obige Urteil mit Entrüstung mit folgenden Worten an: „Das Feld der griechischen Literatur ist offen: ist Herr Robertson bereit, mit der Parabel vom guten Samariter in der Hand von Plato bis Plotinus ihresgleichen ausfindig zu machen"? Ich erwidere, daß die Geschichte von der Verzeihung des Lycurgus gegenüber dem Alkander (Plutarch, Lycurgus 1, II; Aelian, Var. Histor. XIII. 23) eine weit seltenere sittliche Höhe darstellt als die, welche dem guten Samariter unterstellt wird. Es liegt ein auffallender Beleg für die paralysierende Kraft eines heiligen Buchs darin, daß diese Evangeliengeschichte immer noch von Theologen in dem Gedanken angeführt wird, daß sie ein Wunder an Güte ohne gleichen darstelle. Großherzige Hilfeleistung gegenüber einem Verwundeten und Angehörigen eines fremden und feindlichen Stammes ist wahrscheinlich millionenmale in der menschlichen Geschichte vorgekommen; und derartige Erzählungen werden in Hunderten von dramatischen und dichterischen Darstellungen angetroffen. Die Pointe der evangelischen Erzählung ist die, daß einer aus dem berüchtigten Stamme der Samariter einem Juden eine bessere Behandlung angedeihen zu lassen vermochte als ein jüdischer Priester und Levite. Zweifelt aber jemand daran — trotz der Geschichte von Jael — daß es viele Juden gegeben habe, die imstande gewesen wären, so menschenfreundlich zu handeln wie der Samariter? Die Großmut des Lycurgus ist dagegen eine Seltenheit durch alle Zeitalter hindurch; und ein ähnlicher Geist wird in den Evangelien nur dem Gott-Menschen selbst zugeschrieben und zwar als etwas Übermenschliches.

etischer Zug in diesen Predigten und die Anklänge eines verfeinerten Pathos in einzelnen Teilen der Erzählung haben ihm die besondere Gunst vieler Leser von literarischem Geschmack gewonnen, die indessen mehr oder weniger bewußt die weniger anziehenden Züge des konkreten Kämpfers Jesus beiseite gesetzt und den Blick auf die mystischen Verallgemeinerungen eingestellt haben. Solche Köpfe leisten der methodischen Kritik mit störrischem selbst-durchsetzerischem Geiste Widerstand. So fand sich der verstorbene Herr Arnold, der niemals irgendeinen Teil des Gegenstands wissenschaftlich bearbeitet hatte, mit dem Problem durch bloßes anmaßendes Heruntersetzen der „Einsicht" derjenigen ab, die seinen Überzeugungen opponierten und mit dem Lobe des „sicheren Gefühls und der wahren Einsicht" derer, die mit ihm übereinstimmten[1]). Auf diese einfache Art und Weise wird ohne ein Wort sachgemäßer Argumentierung Ewald hoch über Bauer, Strauß und Renan[2]) hinausgestellt, und das ganze verwickelte kritische Problem einfach totgemacht.

Eine der Arten, auf welche Herr Arnold sich augenscheinlich davon überzeugt, daß die Johanneischen Predigten echt sein müßten, war die, auf den erklärenden Kommentar zum Ausspruche Jesu in der Stelle VII. 38—39 des Johannes-Evangeliums hinzuweisen und zu betonen, daß die Lehre „groß und frei" sei, die Interpretation dagegen „enge und mechanisch"; die Lehren Jesu werden auf diese Weise so hingestellt, als seien sie offenbar „über die Fassungskraft" des Evangelienverfassers. Dies ist der reine Trug. Herr Arnold scheint sich niemals darüber klar geworden zu sein, unter welchen Bedingungen die Evangelien kompiliert und überliefert wurden. Der „inadäquate" Kommentar ist aller Wahrscheinlichkeit zufolge eine späte Interpolierung; und die ursprüngliche Äußerung kann sehr wohl auf die Erfindung des ersten Evangelienschreibers oder sogar eines späteren Publizisten zurückgehen.

Wenn wir die fragliche Äußerung einer gesonderten Betrachtung unterziehen, so haben wir einen Beleg für die vollkommene Willkür vor Augen, mit welcher Herr Arnold verfuhr. Das Evangelium berichtet „Jesus trat auf, rief und sprach: Wer da dürstet,

[1]) Ein ähnlicher Ton wird heute von Herrn J. E. Carpenter beliebt. [2]) Literature and Dogma capit. VI, § 4.

der komme zu mir und trinke. Wer an mich glaubet, wie die Schrift saget, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fließen." Es ist äußerst belehrend, sich darüber klar zu werden, daß ein Kopf, wie der des Herrn Arnold, der den Anspruch erhebt, mit feinem Taktgefühl und der Einsicht aus einer gereiften literarischen Erfahrung ans Werk zu gehen, in einer solchen Kundgebung „süße Vernünftigkeit" erblickt und intellektuelle Größe. Das sinnlose Prahlen, die groteske Phraseologie, die sittliche Hohlheit der Rede — sie alle werden durch die hergebrachte Voreingenommenheit verklärt, genau wie für den frommen Muselman jeder Satz des Korans eine Verklärung erfährt. Während der Kritiker behauptet, er bringe den Prüfstein kultivierter Intelligenz, „literarischen Geistes", zur Anwendung, dreht er jenem Geist den Rücken und wird zum Fanatiker.

Wäre von irgendeinem Prediger eines fremden Kults berichtet worden, daß er auf diese Weise auf dem Marktplatze ungereimte Reden gehalten habe, so würde Herr Arnold wie jeder andere Gebildete eingesehen haben, daß die Erzählung als solche ein Mythus ist und die angebliche Äußerung ein Gemisch aus engherzigem und unfruchtbarem Fanatismus war. Die moralische und intellektuelle Richtigkeit solcher Äußerungen veranlaßten einen Schriftsteller wie Mill, der von der Abnormität der synoptischen Ethik überzeugt war, zum Proteste mit den Worten „Im Orient gab es eine Menge Leute, die eine beliebige Masse dieses minderwertigen Zeugs zusammengestohlen haben konnten, wie es ja die zahlreichen orientalischen Sekten der Gnostiker nachmals auch getan haben[1]), und vermochten einen Schriftsteller wie Renan zur öffentlichen Herausforderung, es könne kein glaubhaftes Leben Jesu unter Benutzung der Johanneischen Predigten geschrieben werden. „Ces discours roids et gauches, dont le ton est si souvent faux et inégal"[2]).

Solche Kundgebungen mögen dazu dienen, dem Dogmatismus entgegen zu wirken, mit dem Arnold seinen Lieblingsideen Gewicht zu verschaffen pflegte. Die entscheidende kritische Methode jedoch wird von keinem der zitierten Urteile repräsentiert, so gültig sie auch für sich sind.

Es fragt sich nicht, ob die Predigten, die dem 4. Evangelium

[1]) Three Essays on Religion S. 254. [2]) Vie de Jésus, Introd., éd. 15e, p. LXXVII.

eigentümlich sind, irgendwelchen Wert besitzen, sondern ob sie a) überhaupt mit irgendwelchen Predigten in den synoptischen Evangelien zusammenstimmen, oder b) ob sie überhaupt als mündlich ausgesprochene Lehren zu verstehen sind. Mit Beziehung auf den ersteren Punkt haben Hunderte von Forschern widerstrebend mit Nein geantwortet. Ich sage mit Widerstreben; denn diese Zugeständnisse sind ursprünglich von solchen ausgegangen, die an die historische Aktualität des „evangelischen Jesus" glaubten und gewöhnlich von Bewunderern seiner angeblichen Lehre. Um dasjenige, was als eine zuverlässige Grundlage erschien, zu retten, hielten sie sich von Dingen zurück, die sie für unzuverlässig, weil heterogen, hielten. Wenn die Art von Persönlichkeit, die sie bei den Synoptikern dargestellt glaubten, wirklich war, so fühlten sie, daß die im 4. Evangelium dargestellte völlig unwirklich sein mußte. Die letzte noch argumentationsfähige Position zu seiner Verteidigung war die, daß Johannes ansehnliche Teile der jesuinischen Äußerungen aufzubewahren imstande gewesen sein könne, die den anderen Jüngern aus reinem Mangel an Auffassungsvermögen verloren gegangen waren.

Dieser Ansicht zufolge verausgabte sich der wundersame Prediger in vielen sorgfältig ausgedachten Vorträgen an zwölf Männer, von denen ihn nur einer verstand oder auch nur seine Worte aufzubewahren das Bedürfnis fühlte — eine Ausdeutung, die die Sache, derentwegen sie unternommen worden ist, ad absurdum führt. Und Herr Arnold disqualifiziert sogar diesen Verteidigungsfaktor, wenn er behauptet, daß der Verfasser des 4. Evangeliums offenbar unfähig gewesen sei, den größeren Teil der von ihm reproduzierten Predigt zu begreifen. Wie man die Sache ansehen mag, die Verteidigung fällt, unzusammenhängend, wie sie ist, in sich zusammen. Kein vernünftiger und gewissenhafter Kritiker, der es mit „dem" synoptischen Jesus oder irgendeinem Aspekte von ihm hält, kann es vom kritischen Standpunkt aus zugleich mit dem Johanneischen halten[1]).

[1]) Dr. Gardner (Exploratio Evangelica, S. 163) gibt den großen Abstand zwischen den Synoptikern und dem 4. Evangelium zu und deutet an, Johannes habe diesen Abstand durch seine Art der Wiedergabe der Reden Jesu zuwege gebracht! Als ob irgendeine bloße Laxheit in der Berichterstattung die allgemeine Bedeutung solcher Formeln affizieren könnte, wie

Während nun aber Kritiker, die bei den Synoptikern festen Grund und Boden unter den Füßen zu haben glaubten, den mystifizierenden und mystischen Johanneischen Jesus auszuschalten genötigt sind, sind diejenigen unter uns, welche anerkennen, daß die Synoptiker lediglich eine Ansammlung von Mythen der Begebenheiten und der Lehre sind, d a d u r c h noch keineswegs zur Entscheidung berechtigt, daß der Johanneische Jesus ebenfalls eine Sammlung von Mythen repräsentiere.

Es besteht fortwährend die theoretische Möglichkeit, daß ein wirklicher Jesus unabhängig von der Traditionsfolge aufgetreten ist, die die synoptische Entwicklung begleitet hat. Die Gleichsetzung eines späteren wirklichen Jesus mit der einmal entstandenen mythischen Gestalt konnte noch später erfolgt sein. Der Johanneische Jesus konnte „ein anderer Jesus sein, den wir nicht gepredigt haben". Diese Hypothese bedarf aber wie jede andere einer sorgfältigen Nachprüfung; und werden diese sorgfältigen Nachprüfungen in Anwendung gebracht, so fällt sie zu Boden.

Man entkleide das 4. Evangelium aller Mythen der Begebenheit, von denen wir einige untersucht haben, man befreie es zugleich von seinen speziellen Wundern und von den mythischen Erzählungen, die es mit den Synoptikern gemeinsam hat, und es verbleiben uns nur noch greifbare Mythen der Lehre. Seine einleitenden Worte — wahrscheinlich sekundärer Natur und im zweiten Satze eine Interpolierung[1]) — repräsentieren einen neuen Anlauf des Mythus der Lehre; und es wird uns gleich von vornherein ein

„Ich bin der wahre Weinstock", „Ich und der Vater sind eins." So macht auch Herr J. E. Carpenter, wie erwähnt, den Kompromiß, daß die Johanneischen Predigten „Interpretationen" der Jesuinischen Lehren seien. Für dies alles fehlt aber jeglicher gültige Berechtigungsnachweis. [1]) Sogar der erste Satz lautet wahrscheinlich ursprünglich folgendermaßen: „Im Anfang war der Logos und der Logos war Gott zunächst". (Daß *πρὸς* unrichtig mit „bei" übersetzt ist, hat Dr. Paley erkannt, der es „mit Beziehung auf" übersetzt. Vgl. die Anmerkung eines „Laien" in der von Pickering (1840) veröffentlichten Übersetzung. „Zunächst" ist wahrscheinlich der ursprüngliche Sinn. Der Satz „und das Wort war Gott" hat ganz den Anschein eines Zusatzes, der das Prinzip der Gleichheit des Sohns salvieren soll: hätte der ursprüngliche Verfasser dies behaupten wollen, hätte er die zweite Klausel nicht geschrieben, die mit der 3. nicht in Einklang zu bringen ist. Doch der weitere Satz „dasselbige war im Anfang" *πρὸς τὸν θεὸν*", ist wieder ein Versuch den Logos von neuem in eine untergeordnete Stellung zu bringen. Die Stelle hat jedenfalls allerhand Manipulationen erfahren.

fingierter Messias vorgeführt, der (III. 13) von sich behauptet, daß er „vom Himmel hernieder gekommen" sei. An Stelle eines Predigers, der wie bei Matthäus eine Predigt in Gestalt gesammelter Maximen gibt oder eines Predigers, wie in Teilen des Lukas-Evangeliums, der gesunde ethische Ideen in Form von Parabeln vorträgt, haben wir hier einen Prediger, der mystische Ware verhandelt. Einer, der gerne Jünger sein möchte, dem er verkündet, daß man „wiedergeboren" werden müsse, um ins Himmelreich zu gelangen, antwortet wie ein biederer Katechumen mit der Frage, wie denn ein Mensch in seiner Mutter Leib zurückkehren könne; und der Lehrer entgegnet mit einer Formel über Geburt „aus Wasser und Geist". Ein Forscher unserer Zeit bringt es fertig zu behaupten, daß „einige Aussprüche der Predigt (an Nikodemus) so tiefgründig sind, daß wir nicht leicht glauben können, sie rührten von jemand anderem her als Jesus[1]) — die alte petitio principii, und obendrein mit verminderter Entschuldbarkeit. Es genügt die Erwiderung, daß, so gut wie Menschen, die in Vergessenheit geraten sind, die Parabel vom guten Samariter und das Gebot, dem Bösen nicht zu widerstreben, ausgearbeitet haben können, so auch die Möglichkeit besteht, daß vergessene Verfasser über das Geborenwerden aus Wasser und Geist, über Erlösung durch einen einziggeborenen Sohn, über Erlösung durch Genuß des Fleisches und Blutes eines Gottes und über Verdammnis als Strafe für den Unglauben neue Formeln geprägt oder alte wiederholt haben.

Solche Lehren — möglicherweise mit Ausnahme der letzten, die einen judäischen Ursprung vermuten läßt, obwohl sie eine natürliche Folge der Erlösungsformel ist — gehörten zum eisernen Bestande des Heidentums jener Tage. Alle Arten von Taufe galten für den Beginn eines neuen Lebens. Der Eingeweihte beim Taurobolium oder criobolium im Mithraistischen und anderen Systemen wurde in aeternum renatus[2]) durch das Blut des getöteten Lammes oder Stieres, und das Benetzen mit dem Blute, im buchstäblichen Sinne, sollte seine Sünden abwaschen. Der Genuß des Fleisches und Blutes des Gottes war das stehende Mysterium nicht

[1]) Dr. Gardner, Exploratio Evangelica, S. 163. [2]) S. die Inschrift bei Orelli, No. 2352. Vgl. No. 1899, 1900, 2130, 2199, 2322, 2326, 2330, 2331, 2351, 2353, 2361; auch die bei Boeckh, 6012, l. c.; s. auch Dittenberger, Inser. Atticae aetatis Romanae No. 172, 173.

nur des Dionysoskults, sondern der typischen theophagen Kulte des gesamten Altertums[1]). Der geopferte einziggeborene Sohn ist ein Element des altsemitischen Mythus[2]), von dem die Geschichte von Abraham und Isaak ein euhemerisierter Überrest ist. Und die abstrakten Predigten des 4. Evangeliums sind so gewiß doktrinale Mythen, die dem Gott in den Mund gelegt wurden, als es jene Einschärfungen dogmatischer Art und ritueller Bräuche sind.

Versuchen wir einen Augenblick uns auf der Ebene rationeller Kritik einen Moralprediger vorzustellen, der die typischen Predigten des 4. Evangeliums vorträgt, und wir fühlen uns unweigerlich durch das effektiv Unglaubhafte darin zurückgestoßen. „Mein Vater wirket bisher, und ich wirke auch"; „der Sohn kann nichts von ihm selber tun; sondern was er siehet den Vater tun; denn was derselbige tut, das tut gleich auch der Sohn"; „denn der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohn gegeben". "Ich kann nichts von mir selber tun: wie ich höre, so richte ich, und mein Gericht ist recht"; „ich bin das Brot des Lebens, das vom Himmel kommen ist"; „wenn ihr nicht glaubet, daß ich es bin, sollt ihr in eurer Sünde sterben"; „wenn ich in der Welt bin, bin ich das Licht der Welt"; „alle, die vor mir gekommen sind, sind Diebe und Räuber". „Ich und der Vater sind eins"; „ich bin der rechte Weinstock und mein Vater der Weingärtner" — solches sind die Formeln, wie sie von Verfertigern von Glaubensbekenntnissen als die gesprochenen Worte eines Predigers ausgegeben werden, der menschliche Gemüter zur Überzeugung bringen will. Welcher historisch geschulte Forscher, der solche Formeln in irgendeinem Kult anträfe, in den er nicht hineingeboren ist, würde sich auch nur einen Augenblick besinnen, sie in eine Linie mit den angeblichen Aussprüchen des Krischna im Bhagavat Gîtâ zu stellen? Solche Aussprüche mögen für dramatische Kundgebungen seitens einer Gottheit in einem Mysterienspiel formuliert worden sein oder nicht: sie sind jedenfalls nie von einem Prediger bona fide an seine Jünger ausgesprochen worden.

Predigten, die sich sogar dem schmiegsamen Geiste Renans bei seinem Unternehmen, einen neuen pseudo-wissenschaftlichen My-

[1]) Christ and Krishna, wie zit., § 13, und Pagan Christs, Part. II, cap. 1.
[2]) S. oben: Kapitel „Kreuzigung". S. die Auszüge in Corys Ancient Fragments, ed. Hodges, S. 16, 22.

thus aus den débris des Evangelien-Aggregats zu schaffen, als hoffnungslos widerspenstig erwiesen, müssen als unvermischter Mythus seitens einer Kritik anerkannt werden, die nur einigermaßen über die willkürliche Geltendmachung eines überkommenen Vorurteils erhaben ist. Das 4. Evangelium ist nur eine erneute hellenistische Adaptierung des jüdischen Messiasmythus und verkörpert die griechische und mazdeische Logos[1])-Idee, indem es den Gott das stehende Wunder des Dionysoskults wirken und ihn mit Mithras, „dem Licht der Welt" und mit Dionysos, dem „Weinstock" in Wettbewerb treten läßt; es läßt ihn von sich sagen, er sei mit dem Gott-Vater eins und läßt ihn seinen Leib und sein Blut als mystisches Erlösungsopfer darbieten, wie es der Hälfte der damaligen Kulte gleichfalls eigentümlich war; und es unterstützte die ins Wanken geratene Unsterblichkeitslehre durch die neue Fabel von der Auferweckung des Lazarus. „Echt" gnostisch oder nicht, es repräsentiert jedenfalls die Erneuerung des Prozesses der Mythenbildung, deren allgemeine Bezeichnung Gnostizismus ist. Es tut wenig zur Sache, wie wir die ganze Komposition datieren. Wir überzeugen uns nun endgültig, daß die Frage nach der Natur der evangelischen Erzählungen nichts zu tun hat mit den Fixierungen der Zeitpunkte, an welchen sie zuerst als Urkunden Verbreitung fanden. Mögen sie so alt sein, als die Orthodoxie behauptet oder so spät, als der Skeptizismus der Gelehrten dartun will, sie sind auf alle Fälle eine unfundamentierte Komposition von Mythen der Begebenheit wie von Mythen der Lehre, und lassen nach Durchführung der wissenschaftlichen Analyse „keine Spur zurück" als den stummen gekreuzigten Messias der paulinischen Propaganda, der etwa noch rein theoretisch zu identifizieren wäre mit dem weit zurückliegenden und schattenhaften Jesus Ben Pandira des Talmud, der für irgendwelche vergessene Irrlehre 100 Jahre „vor Christus" gestorben sein mag.

[1]) M. Nicolas stellte (Des Doctrines réligieuses des Juifs, cap. II § 2) in Abrede, daß die jüdische Doktrin eine von der anderen abgeleitete sei; seine ganze Beweisführung besteht aber darin, daß sie sich in ihrer Anwendung von ihnen unterscheidet. Dies würde nur zur Folge haben, daß die präsumptive Urheberschaft dem babylonischen System zugeschoben wurde, dem das mazdeische wie das ägyptische entnommen sind. Der Umstand aber, daß für Philo der Logos, wie Mithras, „der Mittler" ist (ib. S. 181), weist auf einen direkten mazdeischen Einfluß hin.

# NACHWORT

Der vorangegangenen Auseinandersetzung wird zweifellos der Vorwurf gemacht werden, der gegen jedes andere traditionelle Glaubenspositionen in ihrer Geltung erschütternde Unternehmen erhoben worden ist, daß sie „negativ", d. h. „niederreißend, aber nicht aufbauend" sei. Wenn aber die hier vorgetragenen hauptsächlichen Positionen wirklich stichhaltig sind, dann ist dieser Vorwurf sogar noch falscher als gewöhnlich. Ich sage falscher als gewöhnlich, weil er nämlich fast immer falsch ist. Es ist psychologisch eine Unmöglichkeit, einen gewöhnlich so genannten religiösen Glauben zu zerstören, ohne zugleich einen andern Glauben an seine Stelle zu setzen: denn nur durch die Aufstellung gewisser positiver Behauptungen kann eine entgegengesetzte Behauptung erschüttert werden, die vor ihr in Ansehen gestanden hatte. Will man etwa Beweise, daß die Welt nicht in 6 Tagen geschaffen wurde, so muß gezeigt werden, daß sie in anderer Weise geworden sei; an Stelle des vereinzelten falschen und auf Unwissenheit beruhenden Glaubens wird so ein umfassenderes und wirkliches Wissen bereitgestellt, das auf die ganze Weltanschauung eines Menschen berichtigenden und rückwirkenden Einfluß auszuüben geeignet ist.

Es kann ja allerdings auch eine Metaphysik der Verneinung aufgestellt werden, die alle Überzeugung lahm legt; ein solches Unternehmen aber ist, in neuerer Zeit wenigstens, stets von Männern ausgegangen, die es zugestandenermaßen darauf abgesehen hatten, den Glauben an Gott auf den Trümmern des Glaubens an dasjenige wieder aufzurichten, was ehedem als „Wirklichkeit" gegolten hatte. Nie ist im eigentlichen Sinne Negativeres und Destruktiveres unternommen worden, als was von religiösen Denkern der Schule und des Typus Berkeleys geleistet wurde. Und es ist bekannt, daß Denker erklärt haben, die letzte Entwicklungsstufe des theistischen Arguments, nämlich das Evangelium vom „Willen zum Glauben" habe in ihnen sogar die Fähigkeit zur Bildung einer Überzeugung untergraben.

Wenn unsere Analyse der Evangelien mit dem Endergebnis, sie seien eine Ansammlung von Mythen, im großen und ganzen zutreffend ist, dann ist nicht nur eine Gruppe von mehr oder weniger

stichhaltigen und geprüften Sätzen an Stelle eines Aggregats von Täuschungen, und nicht nur ein gewisses Ganzes historischer Wahrheit an Stelle einer Menge veralteten Irrtums getreten, sondern es ist eine kräftigende und „konstruktive" Auffassung der Geschichte der Menschheit an Stelle einer im tiefsten destruktiven und entmutigenden in die Wege geleitet worden. Die Vorkämpfer für die traditionelle Ansicht von den Evangelien sind die im wahren Sinne negativen Lehrer: sie bestehen bis zum letzten Atemzuge darauf, daß jene Berichte entweder eine übernatürliche oder eine übernormale Darbietung moralischer Größe repräsentieren; daß es entweder eines Gottes oder eines unvergleichlichen Menschen bedurfte, solche Lehren kundzugeben; sie geben zu verstehen, daß die Menschheit zu irgendeiner Zeit nur durch solche sittliche Revolutionen gebessert worden sei; und des weiteren, daß in der Zukunft keine oder wenig Aussicht auf verhältnismäßige Besserung bestehe. Solche Lehren verdienen recht eigentlich als verderblich-negative gebrandmarkt zu werden; denn sie negieren die Sittlichkeit der Menschheit überhaupt. Sie sind in der Ausdrucksweise der Christen vergangener Zeiten eine Blasphemie gegenüber „dem Menschen". Sie haben ein Zwielicht des Geheimnisses um einige uralte Stücke menschlicher Leistungen verbreitet und damit den Späteren die Verzweiflung an ihren eigenen Kräften beigebracht. Wenn unsere „Negation" gerechtfertigt ist, so stellt sie die gewichtige positive Behauptung auf den Plan, daß der Mensch, so wahr er alle Götter gemacht hat, auch der Urheber aller Christusse ist.

Der christliche Kult ist im buchstäblichen Sinne das Werk vieler Menschenalter, und obgleich geltend gemacht werden mag, daß gewisse Männer wie etwa Paulus in der Propaganda seiner bloßen äußerlichen Annahme besonders rührig gewesen sind, wird hier behauptet, daß die Zuschreibung irgendwelcher spezieller Lehren desselben, irgendwelchen Teils der Evangelien an irgendeine Persönlichkeit, deren Name aufbewahrt worden ist, der Begründung entbehrt. Das beste so gut wie das schlimmste darin ist das Werk von Menschen, die sich unserer Nachforschung entziehen, und beides ist offenbar vielen ungenannt gebliebenen Menschen alter Zivilisationen zuzutrauen.

Wer aber dies behauptet, behauptet zugleich, daß das beste, genau besehen, kein derartiges Wunder von Weisheit oder Einsicht darstellt wie gemeiniglich behauptet worden ist. Während der dunklen Zeitalter scheint allerdings die Christenwelt eine verhältnismäßige Ohnmacht des Denkens aufzuweisen, welche in weitgehendem Maße gerade der Annahme der Evangelien als eines übermenschlichen Erzeugnisses zuzuschreiben ist; eine solche Annahme resultierte aber ursprünglich aus dem Verfall des geistigen Lebens, der die Folgeerscheinung eines universellen Despotismus gewesen ist. Obwohl aber auf die Zeit der Evangelien-Komposition eine noch schlimmere folgte, können die Evangelien deswegen noch nicht etwa als eine große Kodifikation der Sittlichkeit zu gelten den Anspruch erheben. Wären sie das moralische Wunderwerk gewesen, als das sie gelten sollen, würden sie den Verfall hintangehalten haben, in welchen eine Welt geraten ist, die von ihnen erleuchtet wurde. Die schlichteWahrheit zu sagen, „es fehlt ihnen die Art von Licht vollständig, die allein imstande gewesen wäre, diesen Verfall aufzuhalten. Sie zeigen keine Spur politischen Wissens; sie heißen implizite das Sklaventum[1]) gut, ebenso wie Paulus[2]); und ihre Lehren von einem baldigen Weltende und Erlösung durch den blinden Glauben liefen virtualiter auf die Vereitelung aller in ihnen enthaltenen besseren Vorschriften hinaus. Wenn der peinlich gewissenhafte Stoizismus Marc Aurels, der mit tiefem Ernste seinen öffentlichen Pflichten oblag, die Auflösung des Römerreichs nicht aufhalten konnte, so vermochten es die Evangelien erst recht nicht.

Und was noch wichtiger ist, das noch regellosere Mythenfabrikationsverfahren, das auf die Zeit der Evangelienverfassung folgte, ist die unausbleibliche Folge des Mythenfabrikationswesens in den Evangelien selbst. Das Altertum hatte sich langsam aus einer allgemeinen Mythenschöpfung heraus zu einem gewissen Rationalismus emporgerungen; die Evangelien aber, die einige der sittlichen Früchte des höheren Geisteslebens des Heidentums wie des Judentums enthalten, bewahren schlechterdings keine Spur des heidni-

[1]) Lukas XVII. 7—10; wo statt „Knecht": „Sklave" gelesen werden sollte, wie im Griechischen. [2]) 1. Kor. VII. 21, wo die in sinnloser Weise in der englischen Übertragung mit „brauche das viel lieber" wiedergegebenen Worte gewiß bedeuten „bleibe ein Sklave".

schen Rationalismus auf dem Gebiete des Glaubens. Da sie auf diese Weise in die Hände einer neuen Welt des Halbbarbarentums gelangten, taten sie der mythenbildenden Tendenz keinerlei Abbruch, sanktionierten vielmehr jederlei Art von ungeheuerlicher Fiktion. Wie wir an anderer Stelle gezeigt haben, vervielfältigten die nach-evangelischen Christen ihre Mythen auf heidnischer Grundlage Schritt für Schritt mit dem Ausbau ihrer Kirche. Die Fahrt in den Hades[1]), die 7 Märtyrer[2]), die Dreifaltigkeit, der Riese Christophorus, der das Christuskind trägt[3]), die Himmelfahrt Mariä, die unbefleckte Empfängnis der Maria durch ihre Mutter Anna, alle diese Dinge sind ebenso sehr aus heidnischen Bräuchen abgeleitet wie die evangelischen Mythen, wie der Apparat des Priestertums. Lactantius[4]) läßt Jesus „zweimal geboren" werden wie Dionysos; der Papst trägt eine Mitra wie Dionysos[5]), (auch sitzt er im Stuhle des Priesters dieses Gottes) und wie Mithras; und die Evangelienverfasser haben ja auch Petrus mit Mithras und Janus assimiliert. Der Apparat der Apokalypse ist nichts anderes als eine Umgestaltung der Symbole der alten Astronomie, wie sie in deren himmlischen Sphäre figurierten[6]). In der Apostelgeschichte wird der Samaritergott Semo Megas, großer Sem oder Semo, zu Simon Magus, einem Widersacher des Paulus[7]). Und in der ausgedehnten Mythologie der Heiligen der katholischen Kirche kommen und gehen heidnische Mythen viele Menschenalter hindurch[8]). Dieselbe menschliche Anlage zu allerhand Irrtum und Trug macht sich innerhalb der Abfassung der Evangelien, wie vorher und nachher geltend.

Dies alles läßt sich um so leichter begreifen, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie derselbe Impuls der Einbildungskraft in der

[1]) Christ a. Krishna, § XVI. [2]) Ib. § XV. [3]) Christ a. Krishna § XIII. Den heidnischen Typen, die dort aufgeführt sind, muß noch Orion, Riese und Träger eines Kinds hinzugefügt werden. D. K. O. Müller, Introd. to Mythology. Englische Übersetzung app. S. 336—339. [4]) Div. Inst. IV. 7. [5]) Diodorus, IV. 4. [6]) Siehe eine sehr klare Darstellung davon bei Dupuis in seinen größeren und kleineren Abhandlungen; und vgl. Gunkel, Zum religionsgeschichtlichen Verständnis des neuen Testaments, 1903, S. 39, 59. [7]) Das Theorem von Bauer und seiner Schule (Bauer, Christentum, S. 79—85; Paulus, S. 85 usw.; Volkmar, Die Religion Jesu, S. 281ff.; Zeller, On the origin and contents of the Acts, engl. Übers. I, 250ff.) wird durch die Entgegnungen der Orthodoxie nicht widerlegt. [8]) Vgl. P. Saintyves, Les Saints Successeurs des Dieux, 1907; O. R. Harris, The Dioscuri in the Christian Legends, 1903.

quasi-wissenschaftlichen Historiographie unserer Zeit weiterlebt. Wir haben es erlebt, daß ein scharfsinniger Analytiker des mythenbildenden Vermögens selbst Mythen der Ethnologie und Soziologie fabriziert hat[1]). Auf dem speziellen Gebiete der Anfänge der Evangelien betreffen wir Renan dabei, wie er mit seinem Material ungefähr nach der Weise eines Mythographen alter Zeit verfährt, und daß er dabei kaum sein Wissen darum verbirgt, daß er mit Fabeln baut[2]). Ein Literat, der keine Anlage zu peinlicher Kritik verrät, hat seine Methode für „reine Narrheit" erklärt. „Man kann ihn dabei ertappen, wie er den Block wieder in die Hand nimmt, den er eben weggeworfen hatte, und ihn zum Eckstein macht; es ist das eine Art mit Autoritäten umzuspringen, die einen zur Verzweiflung bringen könnte; und das Ergebnis ist so wenig im Sinne des Geschichtlichen, daß man sich fast den Vorwurf der Zeitverschwendung machen möchte. — Doch sie ist nicht vergeudet, der gewonnene Überblick ist stets von Nutzen, und die Unklarheit, die im Geiste zurückbleibt, hat vermutlich ihre guten Gründe"[3]). Gewiß die Zeit ist nicht verschwendet: auf Trittsteinen, die Renan gelegt hat, können wir zu Wahrheitsgemäßerem aufsteigen: Forscher aber, die es genauer nehmen, werden sich schwerlich bei der „Unklarheit" beruhigen. Dr. Weiß hat, wie Dr. Pusey, Renans Werk für Dichtung erklärt[4]); und das ist es auch. Doch Dr. Weiß, der nach allen seinen textkritischen Bemühungen ein Leben Christi beschreibt, wo fast jeder Mythus als Biographie zur allgemeinen Zufriedenheit der Kirchlichen rehabilitiert wird, hat nur an Stelle einer französischen eine deutsche Dichtung geliefert. Sollen wir schon Phantasiegebilde haben, so würden viele am Ende der französischen vor der deutschen oder englischen den Vorzug geben.

Gegenüber dem allezeit beliebten Verfahren, Phantasiegebilde zu erzeugen, ist hier der Versuch unternommen worden, eine Auffassung von echtem ursächlichen Zusammenhang durch wissenschaftliche Methoden anzubahnen. Sie wird sich nur der relativ kleinen Klasse derjenigen empfehlen, denen an der Wahrheit als

[1]) Christianity and Mythology S. 33—34. [2]) Vie de Jésus, préf., éd. 15e, p. XVI. [3]) R. L. Stevenson, Vailima Letters, 20. Mai 1893. [4]) Life of Christ, engl. Übers. I. 205.

solcher viel gelegen ist; und dem Scharfsinn, der darauf verwendet worden ist, die „Wirklichkeit" eingeständlich fingierter Persönlichkeiten zu beweisen, wird, wie man sich überzeugen kann, hier nicht das Wort geredet. Was als Verehrung von Idealen ausgegeben wird, ist nur zu oft bloßer Dogmatismus, dem es widerstrebt, die Ideale der Vergangenheit umzuformen, und steht psychologisch auf einer Stufe mit der Götzenanbetung.

Wer immer vorurteilsfrei sich klar zu machen bemüht ist, unter welchen geistigen Bedingungen Wilde ihre Fetische anfertigen und Zivilisierte ihre Bilder anbeten, der wird finden, daß es sich dabei zunächst um einen gewissen Prozeß willkürlicher oder regelloser Einbildungskraft und demnächst um das zufriedene Festhalten an der also entstandenen psychischen Gewöhnung handelt. Genau ebenso, nur auf einer verschiedenen Kulturebene, beharren die Menschen dabei, Vorstellungen von Persönlichkeiten, die sie „Ideale" nennen, auszubilden und beizubehalten, indem sie sich weigern, sich offenen Sinnes die Frage zu stellen, ob das gegebene Ideal die ausgereifte moralische und intellektuelle Natur zu befriedigen vermag, und fest entschlossen sind, „glauben zu machen", daß es so sei, und diejenigen in der öffentlichen Meinung herabzusetzen, die es herabsetzen wollen. Dies „Ideal" ist mit einem Worte eben auch ein „Idol", das erst durch die Emotionen eine Verklärung erfahren muß, um vor dem Urteil bestehen zu können.

Wie religiöse Geister mit den Schwierigkeiten fertig werden, die wahrheitsuchende Methoden ihnen in den Weg legen, wird in Brownings „Epilog" deutlich gemacht, wo der Dichter, nachdem er David das Bekenntnis Israels hat aussprechen und Renan in seltsam un-Renanscher Ausdrucksweise unübersetzbare Verzweiflung des Skeptizismus hat äußern lassen, mit gleicher Dunkelheit seinen eigenen Pantheismus vorzutragen fortfährt, wonach:

„Dies eine Antlitz, statt zu verschwinden, eher anwächst, oder nur zergeht, um wieder zusammenzufließen, meine Welt des Fühlens und Wissens zu werden."

Würde dies im guten Glauben ausgesprochen werden, den die Prosa fordert, so könnte es für eine praktisch genommene wahre Lösung gelten: der mythische Jesus ist ja allerdings nur ein Phantom unter tausenden, die der Atem der ganzen Menschheit hervor-

getrieben hat. Die praktische Tatsache ist aber die, daß in solchen Händen das Traumgesicht nur zu buchstäblich „zergeht, um wieder zusammenzufließen"; des Dichters Pantheismus ist nur eine Redefigur, die sein normales Denken nicht wiedergibt; und Leser, für die, wie für ihn, Wahrheit ist, was man zu „glauben" wünscht, setzen einfach den Mythus wieder ein und nennen ihn Meister. Im Mittelalter hatte die Christenheit ihre umständlichen Beschreibungen des „Gesichts"[1]), die alle so authentisch waren wie irgendein Porträt des Apollo, oder des Petrus und Paulus. In allen Entwicklungsstufen haben wir immer wieder dieselbe Anmaßung, die Anmaßung nämlich, der Menschheit Phantasieprodukte als Tatsachen aufzudrängen; und die Mythologie wird schließlich noch mit Browning und Nicephorus Callisti, Renan und Weiß zu rechnen haben, insoferne sie alle sich mit Machenschaften am Stoffe traditionellen Irrtums zu verschiedenen, nämlich ästhetischen, poetischen und kirchlichen Zwecken befaßt haben.

Fügen wir noch hinzu, daß jeder im Verlauf der kritischen Arbeit nachgewiesene Mißerfolg, die Beweismaterialien richtig aufzufassen, derselben Kategorie verfallen ist. Irrtümliche Mythentheorien, sagen wir, sind eben ihrerseits wieder veränderte Mythen; und derartige Irrtümer können sehr wohl auch hier unterlaufen sein. Für solche Irrtümer hat aber im Grunde als Maßstab der Beurteilung der Grad zu dienen, der ihr Verhältnis zur Rückständigkeit in der Methode und zum Unvermögen bezeichnet, der allgemeinen Aufklärung der jeweiligen Zeit zu entsprechen. Mit solchem Maße wolle also das Vorangehende einer Prüfung unterzogen werden. Daß es im ganzen dem Lichte gerecht wird, das durch die frühere Forschung verbreitet wurde, ist nicht mehr und nicht weniger, als was ein Selbstkritik übender Forscher für sein Unternehmen in Anspruch zu nehmen Verlangen tragen wird.

[1]) Siehe die Recherches historiques sur la personne de Jésus-Christ, par un ancien Bibliothecaire, Dijon 1829, S. 11—29.

# ANHANG

# DIE NEO-UNITARISCHE POSITION

## SCHMIEDEL UND PFLEIDERER

Die zunehmende Dringlichkeit der Beweise gegen die Geschichtlichkeit Jesu hat natürlicherweise eine Reihe von Versuchen hervorgerufen, eine neue Verteidigungsposition zu schaffen. Soweit diese Versuche offen unitarisch und nicht-supranaturalistisch sind, fordern sie die Feindseligkeit der Orthodoxie kaum in geringerem Grade heraus als die rein naturalistischen Kritiken wie die unsre; für den Forscher aber, der es sich nicht nehmen läßt, die Grundsätze historischer Kritik unparteiisch zur Anwendung zu bringen, sind jene Versuche nicht weniger unbefriedigend als die Argumente der Orthodoxie.

### I

Dr. Arno Neumanns Jesus (A. & C. Black), welches Werk der englisch lesenden Welt mit einem Vorwort des Professors Schmiedel vorgelegt wurde, ist in diesem Sinne als wissenschaftliche Abhandlung als enttäuschend zu bezeichnen. Es ist hier wieder einmal der Versuch gemacht worden, in populärer Form dem Glauben an die Persönlichkeit des evangelischen Jesus eine Unterlage zu schaffen, während gleichzeitig das supranaturalistische Element der evangelischen Berichte gänzlich preisgegeben wird. Dies geschieht zwar, was das Detail anbelangt, nach den Regeln der Methode, was aber die Beweiswürdigung betrifft, in der herkömmlichen willkürlichen Art und Weise, und das einzige wirklich wissenschaftliche Element des Bandes wird in Dr. Schmiedels Vorwort geliefert. Ein derartiges Werk wird, wie Professor Carpenters First three Gospels, zweifellos gute Dienste leisten, insoweit es jedenfalls eine Anzahl seiner Leser von der völlig unkritischen Position der Orthodoxie entfernen wird; doch es vermag kein wissenschaftliches Denken zu erzeugen, außer insoferne es denkende Menschen dazu nötigt, sich seine eigene mangelnde Beweiskräftigkeit zum Bewußtsein zu bringen.

Wenn nämlich Dr. Neumann sich begnügt hätte, sich seine Leser lediglich unter den Orthodoxen zu suchen, so würde er dem Be-

denken nur in geringem Maße ausgesetzt sein, daß es ihm völlig mißlungen ist, der Position der noch kleinen Minorität zu entsprechen, die von der Ungeschichtlichkeit des evangelischen Jesus überzeugt ist. Er hat es aber für gut befunden, sein Buch mit der Bemerkung einzuleiten, daß es seit „Napoleons Zeiten in Deutschland, Holland, England und Amerika eine Reihe von Schriftstellern gegeben habe", die die gedachte Position zur ihrigen gemacht hätten; und daraufhin gibt er in einer Fußnote eine Verweisung herabsetzenden Inhalts auf Pastor Kalthoff in Bremen, ihren letzten Exponenten. Ich glaube nicht, daß Dr. Neumann die Absicht hatte, auf Napoleon (der so häufig auf Grund jener orthodoxen Kundgebung zitiert wird, die ihm während seines Aufenthaltes auf St. Helena zugeschrieben wird) als den Urheber seiner These hinzuweisen.

Zu Voltaires Zeiten war es wohl bekannt, daß sie von einigen Anhängern Bolingbrokes innegehabt und auf verschiedener Grundlage, lange bevor Napoleon mit Wieland zusammentraf, von Dupuis und Volney aufrecht erhalten wurde. Jedenfalls hätte aber, wenn sie überhaupt behandelt werden sollte, bei ihm die Meinung bestehen dürfen, daß sie ein sachlicheres Eingehen verdiene als die Erwähnung in einer Fußnote mit rein persönlicher Herabsetzungstendenz. Pastor Kalthoffs Theorem, sagt Dr. Neumann, „ist, wenn es auch scharfsinnig ist, allzu sehr im Stil des Journalisten der modernen Gesellschaft. Es steckt tatsächlich nichts Neues in seinen Ausführungen, und es steht zu hoffen, daß er wie viele seiner Vorgänger sich veranlaßt sehen wird, seine Schlußfolgerungen einer erneuten Prüfung zu unterziehen." Enthalten die Argumente Kalthoffs nichts Neues, wie können sie dann, möchte ich gerne wissen, scharfsinnig genannt werden? Wenn er viele „Vorgänger hat, die widerrufen haben sollen", wäre es da nicht der Mühe wert gewesen, sie namentlich aufzuführen und ihre Gründe darzulegen? Und wenn Neuheit die Bedingung ist, unter der der Anspruch auf Beachtung eintritt, will uns Dr. Neumann nicht angeben, wieso er seine eigenen Argumente für neu hält?

Mit dem Journalismus der deutschen Gesellschaft bin ich nicht näher bekannt; wenn aber dort im Stile des Christusproblems und der Entstehung des Christentums des Pastors Kalt-

hoff geschrieben wird, dann steht die deutsche Gesellschaft auf einer beträchtlich höheren Stufe als die englische. Von Dr. Neumanns eigenem Buche könnte im Sinne seiner eigenen Ausdrucksweise gesagt werden, daß es abgesehen vom Stoffe zu sehr im Stil der Vorträge eines Pfarrers gehalten sei. Ich ziehe es aber vor, meine Ablehnung seines Buchs auf die Tatsache zu gründen, daß es einfach von Anfang bis Ende mit unbewiesenen Prämissen arbeitet. Keine orthodoxe Abhandlung könnte wohl gründlicher und eingefleischter dogmatisch und aprioristisch sein. Es wird von vorneherein behauptet, daß nie „in der ganzen Geschichte" ein Charakter von so klaren Umrissen, solcher Lebendigkeit, so einzigartiger Originalität wie der des Jesus von Nazareth einfach erfunden „worden sei". Dasselbe ließe sich von Hamlet ganz ebenso vernunftgemäß aussagen. Dr. Neumanns Auffassung seiner Aufgabe gibt sich durch seine naive Behauptung zu erkennen (S. 3), daß „es ein unwandelbares Gesetz sei, daß das Naturgemäße im menschlichen Herzen allezeit Widerhall findet". Wo anders fanden denn Mythen ihren Widerhall, wenn nicht im menschlichen Herzen?

Auf der einen Seite tut er sich viel darauf zugute, daß er die Dürftigkeit der geschichtlichen Berichte zugibt, und nimmt dennoch andrerseits wieder von Anfang an (S. 7) „die einfachen, nüchternen, naiven geschichtlichen Tatsachen, wie wir sie in den Evangelien des Matthäus, Markus und Lukas antreffen", ohne nähere Prüfung hin. Es ist unmöglich, schreibt er (hier wird jeder Geschichtsforscher beistimmen), „für einen, der einen Helden verehrt, so zu denken und zu sprechen, daß er seiner eigenen Verehrung widersprechen oder sie wesentlich einschränken würde". (S. 9.) Einen sonderbareren Kanon für historische Interpretation vermag ich mir nicht zu denken. Es heißt das einfach in Abrede stellen, daß im religiösen Denken einander Widersprechendes vorkomme. Wenn Dr. Schmiedel von Dr. Neumann sagt, er benutze nur die Argumente, „hinsichtlich deren er hoffen darf, daß sie von der Gegenseite als wenigstens in ihrem wissenschaftlichen Aspekt einwandfrei anerkannt würden", sagt er m. E. bedeutend zu viel zugunsten der logischen Methode Dr. Neumanns. Ich kann bei Dr. Neumann keine Erkenntnis der Natur des logischen Problems gewahr werden, soweit die Bewertung des Beweismaterials in Frage

steht. Ich wende mich somit, ohne über seinen 101 Annahmen darüber, was Jesus „getan und gewesen sein müßte", und was in in seinen Lehren „offensichtlich echt" sei, Zeit zu verlieren, zum Vorwort des Dr. Schmiedel, der die Natur eines Arguments wirklich versteht und sich in der Theologenwelt dadurch ausgezeichnet hat, daß er mit Ehrlichkeit und Geschick versuchte, die These von der Geschichtlichkeit Jesu auf eine geschichtliche Grundlage zu stellen.

II

In seiner Vorrede zu Dr. Neumanns Buch hat mir Dr. Schmiedel die Ehre erwiesen, auf die Kritik, die ich in Pagan Christs an seinem Evangelienartikel in der Encyclopaedia Biblica übte, mit einiger Ausführlichkeit zu erwidern. Mit dem gegenwärtigen Problem kann ich am besten handgemein werden, wenn ich mich mit der Verteidigung des Dr. Schmiedel befasse. Es bedarf keiner besonderen Erwähnung, daß er meiner vollen Teilnahme sicher ist, was die abwechselnd stümperhafte und unaufrichtige Kritik anbelangt, die ihm seitens der englischen Orthodoxie zuteil geworden ist, wofür die äußerst wenig Unbefangenheit verratenden „Anmerkungen" in den Expository Times vom September 1906 ein Beispiel geben mögen. Ich hoffe, ich werde mir mit dieser Entgegnung keine derartige Kritik zuziehen. Da er der Meinung ist, ich habe es an der vollen und ganzen Exposition seiner Absichten fehlen lassen, will ich hier den Versuch machen, sie, wie ich sie verstehe, noch einmal herauszustellen. Sie sind in Kürze die folgenden:

1. Daß es 9 Evangelientexte gibt — wovon 7 bei Markus vorkommen —, die von solchen, welche an die Gottheit Jesu glaubten, nicht haben erfunden werden können, insofern sie implizite diese Gottheit negieren.

2. Daß es eine Anzahl Texte und Erzählungen gibt, die umgekehrt offensichtlich von Gläubigen erfunden sind, da sie seinen Anspruch darauf, Gottheit zu sein, enthalten und ihm übernatürliche Kräfte zuschreiben. Dr. Schmiedel meint, er könne in einer Anzahl von Fällen das Entstehen solcher Texte aus nichtsupranaturalistischen Formen nachweisen. Solcherlei läßt er dann fallen.

3. Daß es weiterhin eine große Menge zwischenliegenden oder undeterminierten Stoffes gibt, der „beinahe die gesamte rein religiöse und moralische Lehre Jesu, einschließlich der Mehrzahl der Parabeln" repräsentiert, wozu noch ein guter Teil der Erzählung von seinen Wanderungen und Heilungen, „seinem Einzug nach Jerusalem, der Säuberung des Tempels, seinem Leiden und Tod" kommt; und dieser nicht-supranaturalistische Stoff, soweit er nicht speziellen kritischen Einwänden ausgesetzt ist, kann als durch die „völlig glaubwürdigen" Texte der ersten Gruppe bestätigt angesehen werden, die die tatsächliche Existenz eines lehrenden Jesus beweisen.

Dr. Schmiedel ist der Meinung, daß ich in meiner kritischen Würdigung seine Unterscheidung zwischen der 2. und 3. Materialiengruppierung nicht gehörig aufgefaßt hätte, insofern ich sie anscheinend als relativ „unwahrscheinlich" zusammengefaßt hätte. Ich möchte darauf erwidern, daß ich durchaus an der Auffassung festgehalten habe, er lehne rein Supranaturalistisches ab, und daß ich allein an die 3. Textklasse dachte, als ich sagte, er beabsichtige mit seinen 9 „Grundsäulen" Stoff anderer Art zu beglaubigen.

Wie also steht die Sache heute ? Der Schwerpunkt liegt offenbar auf der Auffassung hinsichtlich der „Säulen"; und hier erhebt Dr. Schmiedel den Einwand, ich hätte für alle 9 statt nur für eine im einzelnen aufzeigen sollen, inwiefern sie dem Verdacht ausgesetzt seien, möglicherweise auf Erfindung zu beruhen. Ich hatte es ganz im allgemeinen auf den Beweis abgesehen, daß 9 wahrscheinlich aussehende Aussprüche oder Erzählungen die Geschichtlichkeit irgendeines Teils eines Berichtes nicht beweisen können, der zugestandenermaßen viel Unechtes und Unglaubwürdiges enthält, und ich bleibe auch heute noch bei dieser Behauptung. (Ich darf sagen, daß, wo er gegen mich den Einwand erhebt, ich behauptete, „daß Jesus uns in der Überlieferung nur als Halbgott vor Augen trete", er einen Satz, den ich bei Gelegenheit der Kritik an Sir A. Lyell gebrauchte, der ein anderes Problem aufwarf, irrtümlich als sein Argument betreffend aufgefaßt hat. Genau gesprochen, tritt uns kein „Halbgott" der alten Mythen oder Legenden „nur als Halbgott" vor Augen; diese Frage will ich indessen unerörtert lassen.) Auf die Herausforderung Dr. Schmiedels

hin will ich aber seine „Säulentexte" im einzelnen behandeln. Sie sind die folgenden:

I. Markus X. 17 ff. („Was nennst du mich gut ?" usw.).

II. Matth. XII. 31 ff. (Lästerung wider des Menschen Sohn wird vergeben).

III. Markus III. 21 („Er ist von Sinnen").

IV. Markus XIII. 32 („Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand" usw.).

V. Markus XV. 24; Matth. XXVII. 48 („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ?").

VI. Markus VIII. 12 („Es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben").

VII. Markus VI. 5 („Und er konnte allda nicht eine einige Tat tun").

VIII. Markus VII. 14—21 (Verweis an die Jünger wegen des Brots und Sauerteigs).

IX. Matth. XI. 5; Luk. VII. 22 (Stelle, die im Sinne geistiger Heilung aufzufassen ist, da sie mit der Erwähnung des Predigens endigt — es handelt sich gar nicht um ein Wunder).

1. Mit Bezug auf diesen Markustext möchte ich bei aller Hochachtung meiner Verwunderung Ausdruck verleihen, daß weder Dr. Abbott noch Dr. Schmiedel (im Artikel: Evangelien) sich auf die alte Frage eingelassen haben, welche durch die Varianten des Duplikats bei Matth. XIX. 16—17 entstanden ist. Vor langer Zeit formulierte T. Shelldon Green (Developed Criticism p. 19—21) ein gewichtiges Argument, um zu zeigen, daß die ursprüngliche Form der Stelle einfach die folgende gewesen sei:

Meister, was soll ich Gutes tun, auf daß ich ewigen Lebens teilhaftig werde? Und er sagte zu ihm: Was frägst du mich wegen des Guten? Das Gute ist eins usw. —

Ich kann hier das Textproblem nicht ins einzelne gehend behandeln; doch möchte ich auf zwei Tatsachen aufmerksam machen: 1. Daß das „Gut" am Eingang des gangbaren Texts von den Codices B, D, L und dem Sinaiticus ausgelassen ist, welche ihrerseits wieder von Origenes, dem Aethiopicus, den meisten Abschriften des alten Lateinischen, von Hieronymus und Augustin gestützt werden; 2. daß es von Alford, Lachmann, Tischendorf, Tregelles, Weiß, Westcott

und Hort aufgegeben ist; und 3. daß die Lesart „Was frägst du mich nach dem Guten ?“ in ebendenselben Codices angetroffen und von denselben Kritikern rezipiert wird. Diese Erwägungen fallen jedenfalls ernsthaft für Greens Ansicht ins Gewicht. Entscheidet man sich nun aber für diese, dann ist der Markustext (wie ich meine) entweder lediglich eine spätere Rezipierung des abgeänderten Matthäustextes (oder Lukastextes XVIII. 18—19), oder der abgeänderte Matthäustext wurde (dies scheint Green behaupten zu wollen) dem Markus- oder Lukastexte assimiliert. Der letzteren Ansicht zufolge wären somit zwei verschiedene Aussprüche in Aufnahme gekommen. Mit welcher Begründung kann aber Dr. Schmiedel den einen übergehen und sich an den anderen halten ? Welcher von beiden kann, auf bloße Wahrscheinlichkeit angesehen, den Vorzug vor dem andern verdienen ?

Jedenfalls der ursprüngliche Matthäustext. Nach dieser Auffassung fiele aber eine der Säulen des Dr. Schmiedel; welcher Ansicht man sich indessen auch anschließen möge, durch die Variante-Version ist sie aufs schwerste in Zweifel gestellt. Nach meiner eigenen Ansicht wurde der Matthäustext entweder (wie ich für wahrscheinlich halte) zu dem Zwecke redigiert, eine klarere Fassung des Gedankens zu erhalten, wenn auch auf Kosten der Natürlichkeit und Wahrscheinlichkeit (denn weshalb sollte der Prediger die übliche Anrede mit „gut“ übel vermerken ?) oder um einer ebionitischen Ansicht von Jesus Nachdruck zu verleihen.

Ich wiederhole aber, welcher Ansicht man sich auch anschließen mag, wie erklärt Dr. Schmiedel die Abänderung des Matthäustextes ? Wenn Christen, die das Evangelium in Gebrauch hatten, einen Text „nicht erfinden konnten“, der Jesus von sich sagen läßt, er sei nicht Gott, wie kamen sie dazu, eine Lesart dieses Inhalts einem anderen Texte aufzubürden ?

2. Es trifft sich, daß bei Markus (III. 28) der Satz vom Menschensohn fehlt; das Wesentliche und Auffallendste aber ist, daß der Matthäustext von Lästerung nicht spricht, sondern nur von „etwas gegen den Menschensohn reden“. Ein solcher Text läuft im wesentlichen darauf hinaus, daß Juden, die gegen Jesus gesprochen hatten, dennoch in die Kirche aufgenommen werden durften. Wieso wäre eine derartige Erfindung unwahrscheinlich

zu nennen? Welches wäre ohne diesen Zusatz der Wert der Worte „Vater vergib ihnen“?

3. Dieser Text ist allerdings befremdend. Er hat wie auch der folgende Vers keinerlei Zusammenhang mit seinem Kontext; beides kann ursprünglich nicht an seiner Stelle gestanden haben. Finden wir uns indessen mit der schlichten Tatsache ab, daß ein solcher Ausspruch irgendwie ins Markusevangelium geraten ist: worauf läuft er hinaus? Bei Johannes VII. 5, X. 20 werden den Juden ähnliche Äußerungen in den Mund gelegt: hier bekommen Jesu Freunde und Anverwandte jene Rolle zugewiesen. Ist nun eine Einzelheit dieser Art noch ernst zu nehmen, wenn die ganze Johanneische Erzählung in Wegfall kommt? Die fragliche Äußerung bringt nur die Auffassung zum Ausdruck, daß die Freunde oder Anverwandten Jesu ihn bei einer besonderen Gelegenheit als „von Sinnen“ gekommen behandelt haben.

Weshalb sollte eine solche Auffassung dem Bewußtsein der Christen ferner liegen als z. B. die Erzählung vom Verhör, der Geißelung und Kreuzigung?

4. Hier wird dargestellt, daß der Sohn sich einfach als geringer als der Vater bezeichnet, während er sich höher einschätzt denn als bloßen Menschen. Mag die „Säule“ hierbei ihren Bestand finden; jedenfalls würde sie darnach für eine einigermaßen ebionitische Schattierung stehen.

5. Dr. Schmiedel erblickt im Gebrauch einer wörtlichen Anführung unter den besonderen Umständen nichts der Wahrscheinlichkeit Widersprechendes. Professor Carpenter aber macht zunächst mit auffallender Skrupellosigkeit mir gegenüber geltend, daß ein solcher „Verzweiflungsaufschrei“ dem sterbenden Erlöser in einem Mysteriendrama nicht hätte in den Mund gelegt werden können; und hernach eignet er sich Schleiermachers Ansicht an, wonach jene wörtliche Anführung „die gesamte Psalmenstelle XXII repräsentiere“ oder darauf hindeuten soll, welche mit Hoffnung endigt[1]). Das „Erfundensein“ ist nach dieser wie nach meiner Ansicht völlig im Bereiche des Wahrscheinlichen.

6. Dr. Schmiedel gibt mir Rätsel auf, wenn er sagt (in seinem Biblica-Artikel), daß „Jesus damals Zeichen zu geben ablehnte und

[1]) The First three Gospels, people's ed. 300—348.

zwar aus Prinzip". Nach seiner eigenen Ansicht also gibt der Text nicht zu verstehen, daß Jesus keine Wunder zu wirken vermochte? Worin liegt also sein Wert für seine Beweisführung? In Erwiderung auf seine komplizierten Folgerungen hinsichtlich der vergleichsweisen Validität des Markus- und der Matthäus- (XII. 38, XVI. 1) und Lukastexte (XI. 29) möchte ich die Frage einfach so zuspitzen: Gesetzt, eine der Matthäus-Lukas-Stellen wäre ursprünglich, und gesetzt, der Verfasser des Markusevangeliums habe entweder infolge Nichtverstehens der Verweise auf Jonah im einen oder weil er die Voraussage der Auferstehung im anderen ablehnte, einfach die Stelle zurechtgeschnitten, was dann? Ist ein solcher Text geeignet, als „Säule" für irgend etwas zu dienen? Und kann Dr. Schmiedel beweisen, daß der Text etwa nicht auf diese Weise entstanden ist?

7. Diese Stelle will gewiß nur besagen, daß Heilungen vom Glauben der Patienten abhängig seien — i. e. daß, wo diese nicht an den Propheten glaubten, er keine Gelegenheit hatte, Wunder an ihnen zu wirken. Hat Dr. Schmiedel die Stelle nicht mißverstanden? Sie will nicht besagen, daß Jesus gegen den Willen der Leute buchstäblich keine Wunder zu wirken vermochte. Sie gibt nur zu verstehen, daß, wo die Leute größtenteils zu wenig gläubig waren, ihn um seine Hilfe anzugehen, es wenige Heilungen für ihn zu wirken gab. Eine solche Erzählung konnte nun sehr wohl zum Zwecke erfunden worden sein, der einfachen Behauptung späterer Ungläubigen zu begegnen, daß Jesus in Nazareth selbst keine Anhängerschaft hatte. Übrigens war wahrscheinlich die Rede, daß ein Prophet im eigenen Lande kein Ansehen genieße, eine sprichwörtliche, und kommt so meiner und nicht der Ansicht Dr. Schmiedels zugute.

8—9. Was schließlich die 8. und 9. Säule betrifft, so brauche ich nur darauf hinzuweisen, daß sie nur auf eine besondere Ausdeutung hin für die Ansicht Dr. Schmiedels irgendwelche Stütze abgeben. Was die 9. betrifft, so scheint er mir allerdings völlig im Irrtum zu sein. Sein Argument ist in Kürze dies, daß der Schlußsatz „den Armen wird das Evangelium gepredigt", eine Antiklimax wäre, wenn die Sätze über die Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Toten buchstäblich genommen würden, und daß deshalb die

ganze Stelle im übertragenen Sinne zu nehmen sei, da sie auf Wirkungen im Geiste bezogen werden müsse. Ich erwidere, daß nach dieser Ansicht eine fatale Antiklimax entsteht. Die geistig Blinden, Aussätzigen und Toten zu heilen war aber ein Erfolg der Evangelienpredigt; und der Text würde somit den Sinn haben: „Ich predige so, daß ich die geistig Toten erwecke, die sittlich Aussätzigen und Lahmen heile, und die geistig Blinden erleuchte; ich predige auch den Armen." Dies würde wohl niemand „erfinden".

Andererseits würde eine Aufzählung der Taten, die für die Toten, Lahmen, Kranken und Blinden gewirkt worden waren, die Frage offen lassen: „Und was tut der Meister für die große Menge, die nicht krank, wohl aber arm ist?" Ihn nur zum Erlöser der Kranken und Toten zu machen, wäre eine üble Anomalie. Während jedoch Geschichten von wunderbaren Heilungen verbreitet sein konnten, wäre es trotzdem eitel anzudeuten (zu sagen), daß er die Menge bereichert habe. Das einzige, was die Darstellung ihn für sie tun lassen konnte, war ihre Erweckung im religiösen Sinne herbeizuführen, d. h. sein Evangelium zu predigen. In diesem Sinne konnte es für diejenigen keine Antiklimax geben, die das Evangelium als solches für eine unschätzbare Gabe hielten. Der Text bedeutet also, was er sagt, und kann der These des Dr. Schmiedel keine Stütze bieten. Er ist eine Erfindung, und er ist es auf Prüfung mit seinen eigenen Maßstäben hin.

Ich glaube hiermit Dr. Schmiedels Herausforderung genügend begegnet zu sein, und bin der Ansicht, daß nach Durchführung der Analyse seine „Säulen"texte sich, wie ich behauptete, in völlig einleuchtender Weise als Erfindungen der Evangelienverfertiger oder Redaktoren herausstellen, mögen sie 1. keine Negation der Gottheit des Meisters involvieren oder 2. sie nur zufällig involvieren oder 3. möglicherweise die ebionitische Ansicht repräsentieren, nach welcher Jesus nur ein Heiliger war.

## III

Nachdem die „Säulen" auf diese Weise ihre Festigkeit eingebüßt haben, ist es kaum nötig noch weiter zu gehen. Doch muß ich ein paar Argumente in Dr. Schmiedels Vorwort zu Dr. Neumanns Buch zur Sprache bringen, die mir so wie sie sind, nicht stichhaltig er-

scheinen und außerdem einige, wie ich glaube, äußerst schwache Elemente seiner Position im ganzen.

1. In Erwiderung auf meine Bemerkung, daß Ebioniten ebenso gut jesuinische Äußerungen zur Unterstützung ihrer Ansicht erfinden konnten, wie echte Christisten es für die ihre taten, stellt Schmiedel eine Reihe Fragen, über deren Tragweite ich mir keine Klarheit zu schaffen vermag, insofern sie nämlich widerstreitende Implizierungen bei sich zu führen scheinen. Die wichtigste scheint die folgende zu sein (p. XX): „Waren sie (die Ebioniten) wirklich so schlimme Menschen, daß sie die echte Menschheit Jesu durch Fälschung der Evangelien zur Annahme bringen wollten?" Hier, gestehe ich, liegt für mich ein Rätsel. Nach Dr. Schmiedels eigener Darstellung hatten die orthodoxen Christen die Evangelien im großen Stile gefälscht, um der Göttlichkeit Jesu zur Annahme zu verhelfen. Waren also diese Evangelienverfertiger „Menschen der Bosheit?" Ich könnte erwidern, daß es mir einerlei ist, ob die eine oder die andere Gruppe böse war; die Frage aber, meine ich, hätte gar nicht aufgeworfen werden sollen. In der fraglichen Zeit scheint das Texterfinden gewöhnlich ohne Gewissensbisse ausgeübt worden zu sein. Übrigens ist es offenbar keine Antwort auf meine Frage, wenn gesagt wird „Müssen wir nicht annehmen, daß gerade die frühesten Christen, die tatsächlichen Begleiter Jesu — falls er wirklich existiert haben sollte — deren (der Ebioniter) Vorgänger waren?"

2. Dr. Schmiedel wird zweifellos fortfahren, sich auf seine „Säulen" zu verlassen. Ich möchte indessen hervorheben, daß, wenn sie auch erhalten bleiben könnten, sie ihn in seiner Behauptung nicht zu unterstützen vermögen, daß der Beweis der tatsächlichen Existenz eines predigenden Jesus zugleich die Authentizität der Menge nicht-supranaturalistischer Lehren zu decken imstande sei, die Jesu in den Evangelien zugeschrieben werden. Nehmen wir das einfache Problem der Parabeln vor, die dem Lukas eigentümlich sind. Diese sind offenbar später hinzugekommen. Selbst wenn wir an einen Prediger Jesu glauben, dürfen wir ihm derartiges nicht zuschreiben, soferne kein angebbarer Grund vorliegt, weshalb die früheren Kompilatoren es ignoriert haben sollten.

Und wenn die Bergpredigt dem evangelischen Jesus zugeschrie-

ben wird, so heißt das soviel, als einen Berg von Tatsachenmaterial ignorieren, woraus hervorgeht, daß hier eine zusammengeschriebene Kompilation aus alten und volkstümlichen Moralweisheiten vorliegt. Wem würde Dr. Schmiedel seinen Grundsätzen zufolge die Seligkeiten und Maximen im Slavischen Henoch zuschreiben ?

3. Dr. Schmiedel begnügt sich damit, dem Argument aus dem Schweigen des Paulus über Wunder und Lehre mit der alten Formel zu begegnen:

> Es dürfte vielleicht genügen, mit einem einzigen Worte hervorzuheben, daß Paulus nach seiner eigenen Erklärung (2. Kor. V. 16; 1. Kor. I. 23; Gal. III. 1) in seiner mündlichen Predigt es nie als zu seiner Aufgabe gehörig ansah, Einzelheiten vom Leben Jesu mitzuteilen; und daß seine briefliche Korrespondenz mit den Gemeinden, die er gegründet hatte, ihm sogar noch weniger Veranlassung gab, solcherlei anzuführen.

Die zitierten Texte erhärten die These nicht: ich hätte denken sollen, daß 1. Kor. VI. 2 dem Zweck des Dr. Schmiedel besser gedient hätte. Ist diese Stelle unzitiert geblieben, weil er den damit verbundenen Verdacht kannte, es handle sich hier um einen postpaulinischen Versuch, die Schwierigkeit, die in der Natur der paulinischen Überlieferung liegt, zu umgehen ? Was 2. Kor. V, 16 anlangt, so wäre es keine bloße Einführung Christi „nach dem Fleische" gewesen, wenn über seine Wunder berichtet würde. Das ganze Argument ist aber ein künstliches und involviert eine Nichtbeachtung gerade der Grundsätze, auf welche Dr. Schmiedel seine Hauptthese zu gründen gedenkt. Er nimmt gewisse normale Tendenzen in der menschlichen Natur an; im Falle des Paulus aber schaltet er solche Tendenzen aus.

Doch Dr. Neumann schreibt im 1. Kapitel (S. 5) seines Buchs von Paulus, „daß wir überzeugt sein können, er habe nach seiner Bekehrung nicht verabsäumt eifrige und ernsthafte Nachforschung über Jesus anzustellen. Es ist jedenfalls bedauerlich, daß der historische Jesus in seiner Lehre eine verhältnismäßig untergeordnete Stelle eingenommen hat."

Dr. Neumann stellt sich zwar der Crux, wendet sich aber alsbald wieder davon ab. Dr. Schmiedel leugnet die Existenz einer Crux. Er sieht keine Schwierigkeit darin, anzunehmen, Paulus habe, obwohl eine Menge von Denkwürdigkeiten vom Leben und der Lehre Jesu zu seiner Verfügung stand, niemals eine Lehre an-

geführt oder eine Erzählung wiedergegeben, so sehr sie auch seinem Zwecke zugute gekommen wäre, wenn er an seine Konvertiten eine Ansprache zu halten hatte. Wenn das zu verstehen ist, was ist dann geheimnisvoll ?

Dem obigen Argumente möchte ich zum Schlusse noch eine Betrachtung hinzufügen. In der Zeit, wo die Evangelien entstanden, gab es wie bekannt, verschiedene Messiasse: Die Evangelientexte (Matth. XXIV. 5, 24), die sie deutlich voraus verkünden, sind post eventum niedergeschrieben worden. Jeder dieser Messiasse wäre nun eventuell „Herr" genannt worden; Aussprüche eines jeden konnten volkstümlich werden, und Wundergeschichten hätten von allen erzählt werden können. In meinen Büchern habe ich mich um den Nachweis bemüht, daß im Verlauf der Evangelienredaktion Episoden seitens seiner Verehrer in mehr oder weniger gutgläubiger Absicht aus der heidnischen Mythologie auf Jesus übertragen wurden. Noch leichter konnten Taten und Aussprüche wirklicher jüdischer Messiasse dem mythischen jüdischen Messias zugeschrieben werden. Für solche Übertragungen bedurfte es keiner „Bosheit", sondern eines höheren Grades jener unkritischen Unachtsamkeit, die in unserer eigenen Zeit einer großen Anzahl von Erzählungen eine allgemeine Verbreitung sichert, welche bei Prüfung der Urkunden sich als falsch herausstellen würden.

Der großen Menge seiner Arbeiten über das Urchristentum hat Professor Pfleiderer kürzlich (1906) einen Band populär gehaltener Vorlesungen über „die Entstehung des Christentums" hinzugefügt. Er hat hier in einer klaren und ziemlich lesbaren Form vorgetragen, was unter den älteren akademischen Theologen Deutschlands als vorgeschrittene und wissenschaftliche Ansicht über den in Rede stehenden Gegenstand gilt. Er beginnt mit einer einleitenden Übersicht, worin er in etwas mitleidigem Tone die älteren „Rationalisten" der christischen Schule abtut, deren Methode nicht rationalistisch genug gewesen sei, insofern sie jedes Bibelwunder zuversichtlich lediglich als eine verunglückte Tatsachendarstellung, nicht als Mythus hingenommen hätten. Dank der Bemühungen Anderer kann nun Dr. Pfleiderer einige der Mythen und Wunder in ihrer wahren Natur erkennen — nämlich als rein mythische Fiktionen.

Und er meint, daß er nun der Sache auf den Grund gekommen sei. „Die wirkliche historische Auffassung des Ursprungs des Christentums, sagt er uns, ist neuesten Datums." Und sie ist die seine.

Es ist einigermaßen peinlich sagen zu müssen, daß Dr. Pfleiderer seinerseits nur eine unvollkommene wissenschaftliche Methode zur Anwendung bringt und genau wie Paulus und die Deisten auf Sand baut. Er hat, so sagt er uns, sein Problem 40 Jahre lang bearbeitet, und was er hier bringt, ist eine summarische Darstellung seiner mit aller Sorgfalt erzielten Resultate. Ihren Wert kann ich am besten dadurch zeigen, indem ich eine Stelle vollständig wiedergebe, worin er ein historisch-kritisches Urteil ausspricht und uns seine Gründe dafür entwickelt. Gegen Ende des Abschnitts über Jesus schreibt er (der Sperrdruck geht von mir aus):

„Jesus kannte die Todfeindschaft der Hierarchen und versah sich von ihnen alles Schlimmen. Aber er dachte nicht an einen Kriminalprozeß vor der römischen Obrigkeit, der gegenüber er sich seiner Unschuld bewußt war, da er ja die Politik von der Religion zu trennen und die Herrschaft des Kaisers anzuerkennen geboten hatte (Markus XII. 27). Daß seine Besorgnis vielmehr nach anderer Richtung ging, läßt sich mit hoher Wahrscheinlichkeit erschließen aus einer Notiz des Lukasevangeliums, die zwar in den Leben Jesu-Romanen regelmäßig übersehen wird, für die Historiker aber von größter Bedeutung ist. Als Jesus mit seinen Jüngern am letzten Abend vor seinem Todestage das Passahmahl feierte, forderte er sie dringend auf, um jeden Preis, und wenn sie sogar den Mantel dafür verkaufen müßten, ein Schwert sich anzuschaffen, und als sie erwiderten, daß 2 Schwerter vorhanden seien, sagte er: es ist gut (Lukas 22, 36, 38). Diese Worte lassen sich ohne größte Willkür nicht allegorisch deuten; versteht man sie aber so, wie sie lauten, so können sie nur den Sinn haben, daß Jesus den Besitz von Waffen für dringend nötig hielt, um sich eines feindlichen Überfalls durch gedungene Meuchelmörder zu erwehren. Was konnte auch in seiner Lage näher liegen als der Gedanke, daß die Hierarchen, denen ja die Kriminaljustiz seit der Römerherrschaft entzogen war, sich in aller Stille durch Meuchelmörder seiner zu entledigen suchen werden? Hiergegen wollte sich Jesus zur Wehr setzen, und für diesen Zweck mochten allenfalls 2 Schwerter genügen. Als er aber nachher im Garten Gethsemane sich nicht Meuchelmördern, sondern einer Schar von Dienern der Obrigkeit gegenüber sah, die gekommen waren, ihn zu verhaften, da verbot er seinen Jüngern weiteren Widerstand (Luk. 22, 50). Jene Notiz des Lukas vom Schwerterkauf ist um so gewisser für eine echte geschichtliche Erinnerung zu halten, als sie in auffallendem Kontrast steht zu der die sonstige evangelische Darstellung beherrschenden späteren Ansicht der Gemeinde vom Tode Jesus. Denn wenn Jesus am letzten Abend seines Lebens einen meuchelmörderischen Überfall befürchtet und hiergegen mit bewaffneter Hand sich zu wehren beabsichtigt hat, so kann er unmöglich jemals

zuvor seinen Kreuzestod vorher gewußt und vorhergesagt haben; alle diese Weissagungen können also erst nachträglich ihm in den Mund gelegt worden sein.

Hier haben wir den neo-unitarischen Gesichtspunkt vor uns, von dem aus es (nach der alten pseudo-rationalistischen Art) ohne weiteres als ausgemacht gilt, daß Jesus im wesentlichen so gelebt hat und gestorben ist, wie die Evangelien berichten, nur unter Ausschaltung der supranaturalistischen Elemente. In diesem Sinne wird die aus Lukas angeführte Stelle uns zuversichtlich als eine „echte geschichtliche Erinnerung" vor Augen gehalten, wenngleich sie in den anderen Evangelien fehlt; und inzidenter wird eine Markusstelle als ebenso echt vorgetragen, obgleich sie bei Lukas fehlt und im stärksten Verdacht steht, von einer Rom-frommen Hand redigiert worden zu sein. Wenn nun der aufrichtige Leser die Lukasstelle vornehmen will, wird er finden, daß sie den Sinn, den ihr Dr. Pfleiderer mit solcher Zuversicht beilegt, nicht haben kann. Sie folgt unmittelbar auf die Weissagung an Petrus, die nach Pfleiderer nicht geschichtlich sein kann, und lautet folgendermaßen:

Und er sprach zu ihnen: So oft ich euch ausgesandt habe ohne Beutel, ohne Tasche und ohne Schuhe, habt ihr auch je Mangel gehabt? Sie sprachen: Nie keinen. Da sprach er zu ihnen: Aber nun, wer einen Beutel hat, der nehme ihn, desselbigen gleichen auch die Tasche; wer aber nicht hat, verkaufe sein Kleid und kaufe ein Schwert. Denn ich sage euch: es muß noch das auch vollendet werden an mir, das geschrieben steht: „Er ist unter die Übeltäter gerechnet": Denn was von mir geschrieben steht, das hat ein Ende. Sie sprachen aber: Herr, siehe, hier sind 2 Schwerter. Er aber sprach zu ihnen: Es ist genug. —

Unmittelbar darauf folgt die Erzählung vom Gang nach dem Ölberg. Es liegt offenbar keine Absicht vor anzudeuten, Jesus habe sich vor Meuchelmord sicherstellen wollen; und die ihm in den Mund gelegten Worte schließen diese Auffassung ausdrücklich aus. Wenn wir glauben sollen, daß die Schwerter zur unmittelbaren Verteidigung benötigt wurden, dann waren auch Beutel und Taschen zum unmittelbaren Gebrauche nötig — und das in einem Augenblicke, wo man gegen Meuchelmörder auf seiner Hut zu sein hatte! Dr. Pfleiderer hat die Stelle hoffnungslos falsch ausgelegt. Sie ist einfach wiederum eine Pseudoweissagung; und sie geht mit der kirchlichen Ansicht Hand in Hand, statt ihr zuwider zu laufen. Die ganze Stelle ist durchaus retrospektiven Cha-

rakters. Man läßt hier Jesum Jüngern gegenüber, die der Verfolgung entgegenzugehen bestimmt sind, Ratschläge über zu beobachtende Verfahren erteilen und legt ihm gleichzeitig die Weissagung in den Mund, er werde als Übeltäter vor Gericht erscheinen.

Die Stelle von den zwei Schwertern kann, wenn sie nicht eine spätere Interpolierung ist, nur bedeuten, daß Jesus nicht als gegen Meuchelmörder sich zur Abwehr bereit haltend dargestellt wird. Zwei Schwerter für zwölf Männer würden dagegen eine ungenügende Vorbereitung gewesen sein. Und es wird auch berichtet, er habe, anstatt darauf zu warten, daß die Jünger das angeblich „dringliche" Gebot befolgten, sich unverzüglich nach dem Ölberg auf den Weg gemacht, wo er gefangen genommen wurde. Und dabei hatte die ganze Zeit über nach der Darstellung als jedermann bekannt und ausgemacht gegolten (XXII. 1), daß „die Hohenpriester und Schriftgelehrten trachteten, wie sie ihn töteten".

Mit solchem Maße kritischer Schärfe also rechtfertigt Dr. Pfleiderer seine Annahme der Geschichtlichkeit Jesu und seine dogmatische Diskreditierung der entgegengesetzten These. Die „Leben Jesu-Romane" sind ja schlimm genug; aber sie sind wenigstens weniger willkürlich als ihr Zensor. Die Semi-Rationalisten waren kurzsichtig genug; aber im großen und ganzen waren ihre Ansichten plausibler als die seinen. Sie griffen nicht aus einer homogenen Pseudoweissagung eine Stelle heraus mit dem Anspruch, durch gänzlich falsche Darstellung ihres klaren Sinnes beweisen zu wollen, daß sie „eine echte historische Erinnerung" sei. Wenn auch ihre Methode ins Irre führte, so war sie doch weniger grundlos irreführend als die des Dr. Pfleiderer, der sie in so bedauerndem Tone abfertigt. Und man kann ihm eigentlich nur die Frage stellen, ob er sich einem solchen Problem gegenüber nicht etwas mehr Mühe hätte geben sollen, das Richtige zu treffen.

Dieselbe Frage drängte sich dem Verfasser gegenwärtiger Schrift besonders auf, als er eine weitere Stelle in der Einleitung las:

„Nach Bruno Bauer soll das Leben Jesu nicht der Geschichte angehören, sondern eine freie Erdichtung des Urevangelisten Markus sein, der es unter der Regierung Hadrians aus den philosophischen Ideen seiner Zeit als das Idealbild eines volkstümlichen Königs im Gegensatz zu den römischen Cäsaren entworfen habe. Diese kühne Hypothese, die das Christentum

ohne einen geschichtlichen Jesus aus einer idealen Dichtung des 2. Jahrhunderts entsprungen sein läßt, war anfangs wenig beachtet worden, ist aber neuestens wieder aufgenommen worden von dem Engländer Robertson, der das biblische Christusbild aus einer Mischung heidnischer und jüdischer Mythologien erklären will.

Ich will mich nicht bei der Frage aufhalten, ob dies eine korrekte Wiedergabe des Bruno Bauerschen Theorems ist, sondern nur zeigen, daß das meinige hiermit in gänzlich absurder Weise zur Darstellung gelangt. Entweder ist Dr. Pfleiderer mein Werk Pagan Christs unbekannt, das er zur Rechtfertigung der obigen Behauptung in einer Fußnote anführt, oder er hat mir aus reiner Unachtsamkeit die Annahme einer Hypothese unterstellt, die mir völlig fern liegt; und angesichts sowohl seiner überaus unkritischen Interpretationsweise gegenüber den Evangelientexten, wo es sich um seine eigenen vorgefaßten Meinungen handelt, als auch der willkürlichen Art, in der er eine ihm nicht genehme Theorie abfertigt, kann ich nur der Versicherung Ausdruck verleihen, daß es mich ungekränkt läßt, wenn er den Fall meiner Theorie wie anderer durch den billigen Spruch abzutun beliebt, „sie schössen übers Ziel hinaus". Dr. Pfleiderer wird etwas mehr Geschicklichkeit im Treffen des Ziels an den Tag zu legen haben, bevor sein bloßes Diktum ein systematisch begründetes Argument aus der Welt zu schaffen vermag.

Ich habe seine Position an einem wichtigen Punkte sondiert und sie hat sich, wie wir gesehen haben, als unhaltbar erwiesen. Übrigens finde ich in Dr. Pfleiderers Arbeit nicht nur Wiederholungen der hergebrachten Methoden der Neo-Unitarier, sondern einen Rückfall in die schlimmsten und schwächsten Positionen Strauß's — nämlich in die Annahme, daß das Fundament des moralischen und intellektuellen Fortschritts der Menschheit in unserer heutigen Zeit auf einem Gewebe von Mythen und irrationellen Dogmen ruhe. Eine derartige These ist einfach ein Fall von Irrationalismus, der da Rationalismus spielt; so wie ja auch Hantierungen mit Evangelientexten ein Fall der petitio principii sind, die sich den Anschein induktiven Verfahrens geben möchten.



HEOLOGY LIBRARY
LAREMONT, CALIF.

## ZUR ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS

ARTHUR DREWS, DIE CHRISTUSMYTHE, 10. Tausend. brosch. M. 3.—, in Halbperg. geb. M. 4.—

Inhalt: Der vorchristliche Jesus. Der Messiasglaube unter dem Einflusse des Parsentums. Die hellenistische Idee des Mittlers (Philo). Jesus als Kultgott des jüdischen Sektenglaubens. Das Leiden des Messias. Die Geburt des Messias; die Taufe. Das Selbstopfer des Messias; das Abendmahl. Die Symbolik des Messias; das Lamm und das Kreuz. Der christliche Jesus. Der paulinische Jesus. Der evangelische Jesus. Das religiöse Problem der Gegenwart.

SAMUEL LUBLINSKI, DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS AUS DER ANTIKEN KULTUR. brosch. M. 3.—, in Halbperg. geb. M. 4.—

Inhalt: Prolog. Der Erdkreis und die neue Ethik. Die Erkenntnisformen des späteren Altertums. Der religiöse Naturalismus. Erstes Buch: Die Mysterien. Orient und Okzident. Gott und König. Die Mysterien. Der Mythos der Mysterien. Das Judentum. Zweites Buch: Die Entstehung des Christentums. Jüdisch-gnostische Kosmogonien und Sekten. Die Sekte der Christen. Mirjam-Maria. Die Zerstörung Jerusalems. Der Kampf gegen die Gnosis und die Entstehung des Christentums. Epilog. War das Christentum eine soziale Bewegung? Christus und die Cäsaren. Kritik des Christentums.

KARL VOLLERS, DIE WELTRELIGIONEN IN IHREM GESCHICHTLICHEN ZUSAMMENHANGE. brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—

Inhalt: Die nordsemitischen Religionen. Die Religion des Alten Testaments. Die persische Religion. Indien und das Buddhatum. Das Christentum. Der Islam.

ALBERT KALTHOFF, DAS CHRISTUSPROBLEM. Grundlinien zu einer Sozialtheologie. 2. Aufl. brosch. M. 2.—, geb. M. 3.—

ALBERT KALTHOFF, DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS. Neue Beiträge zum Christusproblem. brosch. M. 3.—, geb. M. 4.—

Inhalt: Noch einmal der historische Jesus. Die Vorgeschichte des Christentums im römischen Reich. Die Vorgeschichte des Christentums in der griechischen Philosophie. Die Vorgeschichte des Christentums im Judentum. Die kommunistischen Klubs. Die Organisation der christlichen Gemeinde. Die christliche Kirche. Die Zukunftsperspektive des Christentums.

C. PROMUS, DIE ENTSTEHUNG DES CHRISTENTUMS. Nach der modernen Forschung für weite Kreise voraussetzungslos dargestellt. brosch. M. 1.—

EUGEN HEINRICH SCHMITT, DIE KULTURBEDINGUNGEN DER CHRISTLICHEN DOGMEN UND UNSERE ZEIT. brosch. M. 3, geb. M. 4.—